
Google


NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06823437 0





E T H I K

VON

MAX WENTSCHER.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

KANT, Grundl. z. Met. d. Sitten.

„Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer.“

„Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit.“

NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra.

I. THEIL.



LEIPZIG.
JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1902.

Verlag von Johann Ambrosius Barth in Leipzig.

AARS, Dr. KR. B.-R., Zur psychologischen Analyse der Welt. Projektionsphilosophie. VIII, 296 S. 1900. M. 6.—

Archives de Psychologie de la Suisse romande publiées par Th. Flournoy et Ed. Claparède. Pro Band M. 10.—

Die in Genf neu erscheinenden Archives veröffentlichen Originalarbeiten und Referate aus dem Gebiete der Psychologie und den Grenzgebieten. Sie erscheinen in zwanglosen Heften, die zu Bänden vereinigt werden. Mir ist der Vertrieb für den deutschen Buchhandel übertragen worden und ich liefere auf Verlangen Probehefte.

BALDWIN, Prof. JAMES MARK, Das sociale und sittliche Leben erklärt durch die seelische Entwicklung. Von der K. dän. Gesellsch. d. Wissensch. mit der goldenen Medaille gekrönt. Durchgesehen und eingeleitet von Prof. Dr. P. Barth. XVIII, 466 S. 1900. M. 12.—

Verf. sucht den Schlüssel zu vielen Erscheinungen des socialen, sittlichen und religiösen Lebens in der Ichvorstellung. Deren Entstehung und Entwicklung wird hier zum ersten Male ausführlich analysiert. . . . Auf viele Fragen der Psychologie und der Sociologie fällt durch die Untersuchung des Verf. neues Licht.

CAJAL, Prof. Dr. S. RAMON, Studien über die Hirnrinde des Menschen. Deutsch von Dr. J. Bresler. 1. Heft. Die Sehrinde. VI, 77 S. mit 24 Abb. 1900. M. 3.—

In der ersten dieser Studien führt C. den Nachweis, dass die Rinde der Sehsphäre des Gehirns einen eigenartigen, von derjenigen der übrigen Hirnrinde ganz verschiedenen Bau besitzt. Die neuen Schichten werden jede für sich eingehend behandelt.

2. Heft. Die Bewegungsrinde. IV, 113 S. mit 31 Abb. 1900. M. 4.50

CAJAL, Prof. Dr. S. RAMON, Die Structur des Chiasma opticum nebst einer allgemeinen Theorie der Kreuzung der Nervenbahnen. Deutsch von Dr. J. Bresler. Mit einem Vorwort von Geheimrath Dr. P. Flechsig. VIII, 66 S. gr. 8° mit 12 Abb. 1899. M. 3.—, geb. M. 4.—

Die durch v. Kölliker's Autorität ins Wanken gebrachte Lehre von der partiellen Kreuzung der Sehnerven wird von Cajal wieder auf sichere Fundamente gestellt und in überraschender Weise erweitert.

DELBRÜCK, Direktor Dr. A., Gerichtliche Psychopathologie. Ein kurzes Lehrbuch für Studierende, Aerzte und Juristen. VIII, 224 S. 1897. M. 5.60, geb. M. 6.60

FELDEGG, Prof. FERDINAND Ritter von, Beiträge zur Philosophie des Gefühls. Gesammelte kritisch-dogmatische Aufsätze über zwei Grundprobleme. VI, 122 S. 1900. M. 2.50

Im vorliegenden Bändchen sind verschiedene Aufsätze, teils essayistischen, teils rein wissenschaftlichen Inhalts, die in mehreren Zeitschriften erschienen, überarbeitet wieder abgedruckt. Sie knüpfen an den Grundgedanken der Hauptschrift desselben Verfassers über das Gefühl an, dieses seither sozusagen „modern" gewordene Gebiet des philosophischen Denkens vielfach neu beleuchtend.

GIESSLER, Dr. C. M., Die Gemütsbewegungen und ihre Beherrschung. VIII, 68 S. 1900. M. 1.20

Im gegenwärtigen Zeitalter mit seinen erschwerten Lebensbedingungen wird Alles mehr und mehr für die Praxis berechnet. So lautet jetzt auch die Losung der Wissenschaft: Praktische Verwertung des Erforschten! Gemeinnützigkeit! Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag dazu liefern.

GOLDSCHEIDER, Prof. Dr. A., Die Bedeutung der Reize für Pathologie und Therapie im Lichte der Neuronlehre. IV, 88 S. 1898. M. 2.40

Das vorliegende Buch wird jedem eine Quelle der Anregung bieten und ihm den Weg zeigen, wie eine grosse Reihe sowohl von täglich beobachteten und deshalb als „selbstverständlich" angesehenen Dingen als auch von Symptomen seltener und scheinbar widersinniger oder gar scheinbar vorgetäuschter Art ihre Erklärung finden konnen.

HANSLICK, Prof. Dr. ED., Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst. 9. Aufl. XII, 221 S. 1896. geb. M. 3.—

Die berühmte Schrift, die unbekümmert um alle Vorurtheile und Angriffe den Begriff des Musikalisch-Schönen zuerst aus nebelhafter Dämmerung herausgearbeitet hat, bleibt neu und behält ihren bestimmten Werth für alle wahrhaft Gebildeten.

HÖFLER, Prof. Dr. A. u. Dr. ST. WITASEK, Psychologische Schulversuche mit Angabe der Apparate. VIII, 30 S. 1900. M. 1.20

HOLZAPFEL, RUDOLF, Panideal. Psychologie der sozialen Gefühle. Mit einem Vorwort von E. Mach. X, 232 S. 1901. M. 7.—

Man gewinnt hier tieferen Einblick in die Psychologie des Forschers, Erfinders, Künstlers, Religionsstifters, Kulturgestalters. Man lernt es verstehen, wie sogar das eigene Ich in einem Entwickelungsstadium demselben Ich in einem anderen Entwickelungsstadium entfremdet werden kann.

KRAEPELIN, Prof. Dr. EMIL, Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Aerzte. Sechste, vollständig umgearbeitete Auflage. 2 Bände. 1899. M. 24.—, geb. M. 26.50

I. Band: **Allgemeine Psychiatrie.** XIII, 362 S. M. 9.—, geb. M. 10.—.
II. Band: **Klinische Psychiatrie.** XIV, 607 S. mit Abbildungen und 9 Tafeln. M. 15.— geb. M. 16.50.

Das Werk wird von einem grossen Teil der Fachpresse für das beste deutsche Lehrbuch der Psychiatrie angesehen.

ETHIK

VON

MAX WENTSCHER.

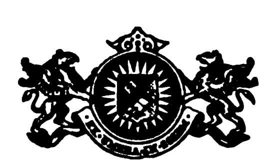
„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."

KANT, Grundl. z. Met. d. Sitten.

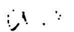
„Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer."
„Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit."

NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra.

I. THEIL.



LEIPZIG.
JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1902.



Meinem hochverehrten Grossvater,

Herrn Dir. Kranz

zum achtzigsten Geburtstage.

I. THEIL:

KRITISCHE GRUNDLEGUNG.

Vorwort.

Es fehlt nicht an Handbüchern, welche den Stoff, den man unter dem Namen der Ethik zu begreifen pflegt, in einer Fassung darbieten, die, soweit es geht, diesen Stoff in Zusammenhang bringt mit den geistigen Hauptströmungen, welche unser Zeitalter charakterisiren. Das scheint die Aufgabe geworden, die eine moderne Ethik sich zu stellen hat; und jede neue Darstellung scheint nur dann auf Beifall oder wenigstens Aufmerksam keit rechnen zu dürfen, wenn sie in dieser Beziehung die früheren überbietet.

Die vorliegende Ethik ist in diesem Sinne nicht modern. Die actuellen Bestrebungen unseres Zeitalters hat sie nicht in sich aufgenommen; ja, sie erwähnt sie nur, um sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen, nicht, um von ihnen ihren Inhalt sich vorschreiben zu lassen. Unsere Zeit steht im Zeichen des Empirismus und Realismus; — hier wird eine idealistische Ethik aufgestellt. — Das Zeitalter gehört den Naturwissenschaften an und hat deren Lieblingstheorien, die mechanische Auffassung der Dinge, wie die Prinzipien der Entwickelungslehre so leidenschaftlich sich zu eigen gemacht, dass sie kaum noch als Wissenschaft anerkennen mag, was davon nichts aufzuweisen hat; — unsere Ethik lehnt die Consequenzen ab, die man aus diesen Theorien auch für das praktische

Gebiet herzuleiten versucht; sie verwahrt sich gegen die Uebertragung der in ihren Grenzen freilich voll berechtigten Anschauungen auf einen Boden, wo sie nichts zu suchen haben. — Und im Zusammenhange damit: die moderne Zeitströmung ist ausgesprochen deterministisch; — was hier aber geboten wird, darf geradezu als eine Ethik der Freiheit bezeichnet werden. — Endlich aber: die andere aktuell moderne Wissenschaft neben der Naturwissenschaft ist die Nationalökonomie; sie gilt Vielen als der zeitgemäfse Ersatz für eine Ethik, die es doch niemals zu klaren, sicher begründeten Principien zu bringen vermöge; — hier wird umgekehrt die Nationalökonomie als unselbständige Wissenschaft hingestellt, die ihre letzten Principien der Ethik entlehnen mufs. Und diese Ethik ist Individual-, nicht Social-Ethik. — Kurz, in allem, was gegenwärtig an der Tagesordnung ist, steht unsere Ethik den modernen Lieblingsmeinungen ablehnend gegenüber. Sie ist also eminent unmodern, und somit scheint in dem Interessenkreise der Gegenwart kein Raum für sie zu sein, Niemand übrig zu bleiben, dem sie es recht machen könnte.

Aber vielleicht ist der Geist des Zeitalters doch reicher und tiefer angelegt, als es in jenen vorherrschenden Modeströmungen zu Tage tritt. Steht nicht vielleicht im Hintergrunde all der Bestrebungen, welche so mächtig das Leben der Gegenwart in ihren Bannkreis ziehen, ein noch halb verborgener, seine Formen erst suchender, dumpfer Drang der Menschheit nach Befreiung von allen Schranken des Hergebrachten, Ueberkommenen, von der blinden Verehrung des Gegebenen, blos weil es einmal historisch so geworden ist, sich mit Nothwendigkeit so entwickelt hat? Deutet nicht Alles auf ein immer machtvolleres Sehnen und Suchen nach Klarheit und Einsicht und darauf begründeter freier Selbstbestimmung der Menschheit? — nach Entwickelung eines wahrhaft eigenen Wesens, eigener Persönlichkeit und eigener, bewufst zweckvoller Lebensgestaltung auf Grund eines ungehemmten, allseitig aufgeschlossenen Einblicks in das Reich des uns möglichen Wollens?

Und wenn es selbst ein Irrthum wäre, dafs unser Zeitalter

vor allen früheren dieses Sehnen und Suchen voraushätte: vielleicht wäre es doch dem Ethiker wenigstens erlaubt, es höher einzuschätzen, als der blos empirische Eindruck es rechtfertigen mag. Es geschieht dem Zeitgeist sicher kein Abbruch, wenn wir auch in ihm Das voraussetzen, was als höchstes, edelstes Ziel „der ganzen Menschheit zugetheilt ist", den Drang nach Selbstbesinnung und das Ringen nach klar bewufster Selbstbestimmung, welche alle Lebensgestaltung des Einzelnen, wie der Völker, ja, der Menschheit überhaupt umspannen und so ordnen möchte, dafs allüberall ein Leben erstehen kann, das diesen Namen wahrhaft verdiente und froh und freudig zur Sonne aufblicken dürfte, die es bescheint.

Nur in solchem Sinne hat diese Ethik „modern" sein wollen, nicht als ein Abbild des Zeitgeistes, wie er an der Oberfläche, in den lauten Strömungen des Tages sich giebt, sondern als Ausdruck seines tief inneren Sehnens, die Menschheit und ihr Leben dem Ziele näher zu führen, das ein uralter Glaube ahnend in den Worten aussprach: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde." Diesem Sehnen nach einer Lebensgestaltung, in der wir Gottähnlichkeit, d. h. vollendete Freiheit und Vollkommenheit zum Ausdruck bringen, soll die Ethik den Weg zeigen. Hiernach allein hat sie ihre Maafsstäbe und Ideale zu erwählen, nicht nach Modeströmungen, die bald genug von anderen, ebenso leidenschaftlich hervorbrechenden wieder verdrängt werden. Sie soll Führerin, nicht der Spielball des Zeitgeistes sein; sonst bedürfen wir ihrer überhaupt nicht.

Der erste Theil der vorliegenden Ethik bietet eine „kritische Grundlegung" zu dieser Wissenschaft. Er sucht in stetiger kritischer Auseinandersetzung mit anderen möglichen Standpunkten letzte, für sich evidente Maafsstäbe aller ethischen Werthschätzung zu gewinnen und findet diese in den sogenannten „ethischen Axiomen", welche der freien Selbstbestimmung

als Boden dienen sollen. Das zweite Buch sucht das Wesen und die Bedingungen wahrer Freiheit festzustellen, in der zuletzt alles Sittlich-Gute, Idealische seine Begründung und Rechtfertigung findet. — Der zweite Theil, das System, wird die praktische Anwendung der gewonnenen Prinzipien auf die gesammte Lebensgestaltung zur Darstellung bringen.

Bonn, 18. October 1901.

M. Wentscher.

Inhalt.

Einleitung.

Die Frage nach dem Sinn und Zweck ethischer Untersuchungen kann man auf zweifache Art zu beantworten versuchen. Man kann die Aufgabe historisch fassen, kann fragen, welcherlei Bestrebungen überall als ethische aufgetreten sind und was nun gegenwärtig als ethisch gilt und erstrebt wird; man kann die historischen Bedingungen aufzudecken versuchen, welche die Entstehung und Entwickelung der ethischen Anschauungen im Einzelnen bestimmt haben. So erhielte man gleichsam eine Pathologie des ethischen Bewufstseins der Menschheit; man behandelt die ethischen Thatbestände als interessante Phänomene am Gesammtorganismus der Menschheit, der Gesellschaft in ihrem historischen Leben und ihrer Entwickelung; man begnügt sich, Thatsachen zu constatiren, das historisch Gegebene möglichst getreu abzubilden und in seinem Entwickelungsgange zu begreifen, — so doch, dafs dieses „Begreifen" im Wesentlichen darauf hinausläuft, nach Möglichkeit allgemeine Gesetze aufzusuchen, so dafs jeder gegebene Einzelfall zuletzt aus dem Ineinanderspiel der allgemeinen Verfahrungsweisen der Wirklichkeit ableitbar erscheint, die man in jene Gesetze zu bannen versucht hat. — Das wäre die eine der möglichen Aufgabestellungen im Gebiete der Ethik.

Ohne nun die Bedeutsamkeit, ja Unerläfslichkeit solcher historischer Untersuchungen für die Ethik bestreiten zu wollen,

müssen wir es doch zurückweisen, in ihnen schon die ganze Arbeit der Ethik gethan zu glauben, wie es gegenwärtig vielfach geschieht. Nur als nothwendige Vorarbeit, als Hülfsarbeit zur Ethik können wir sie anerkennen. Die eigentliche Hauptaufgabe der Ethik aber liegt nach unserer Ueberzeugung in ganz anderer, gerade entgegengesetzter Richtung, — und damit kommen wir auf die zweite der möglichen Zweckbestimmungen unserer Wissenschaft, die wir erwähnen wollten: nicht das Woher von Thatbeständen interessirt die Ethik in erster Linie, sondern die Frage nach dem möglichen Wohin aller ethischen Bestrebungen. Die Erforschung der Vergangenheit kann uns gewiſs im höchsten Maaſse interessant und werthvoll sein, — aber zuletzt doch immer nur unter der stillschweigenden Voraussetzung, daſs sie uns fähiger und tüchtiger mache zur erfolgreichen Beherrschung der Gegenwart und zweckvollen Gestaltung der Zukunft. Und eben hier ist die Stelle, wo wir uns von der Ethik Rath holen wollen: die möglichen Ziele menschlichen Wollens und Handelns soll sie uns zeigen, für deren Werth oder Unwerth uns Maaſsstäbe an die Hand geben, — kurz, uns im wahrsten Sinne in den Besitz setzen all' des Materials, das unser Erkennen und historisches Forschen uns in die Hand gegeben. Hier, wenn irgendwo, wollen wir von dem möglichen Gebrauch all' der aufgehäuften Schätze erfahren, wollen einen Einblick gewinnen, wie wir die Herrschaft über die Umgebungswelt wirklich anzutreten im Stande sind, welcher doch eigentlich allein all' unser Suchen und Streben nach Wissen gegolten.

Das ist der Grund, warum sich die Ethik von allen anderen Wissenschaften principiell unterscheidet und warum es nothwendig verfehlt und vergeblich ist, sie nach dem Schema dieser anderen Wissenschaften behandeln, deren Methoden auch auf sie übertragen zu wollen. Sie hat es nicht, wie diese, mit einem in fertiger Ausprägung vorliegenden Forschungsobject zu thun, sondern vor Allem will sie Ziele und Ideale eines möglichen Wollens aufstellen, das noch in keiner Erfahrung gegeben ist, noch ganz der Zukunft angehört und eben darum den Auf-

stellungen der Ethik noch zugänglich ist. Insofern ist sie, bei aller Rücksichtnahme auf die bisherige Erfahrung, dennoch nicht auf diese als Selbstzweck zugespitzt, nicht „Erfahrungswissenschaft" im eigentlichen Sinne, sondern — kurz gesagt — „Idealwissenschaft"; sie stellt ihre Gesetze nicht nachträglich, nur gleichsam registrirend auf, als Gesetze für schon Gegebenes, sondern als richtunggebend und Ziele weisend für Künftiges, Mögliches: sie geht ihren eigentlichen Objecten voran, während die übrigen Wissenschaften ihnen folgen. — Einzig die Aesthetik kann sich ihr in diesem Punkte an die Seite stellen; auch sie ist — ihrer Hauptaufgabe nach — Idealwissenschaft, nur dafs sie ihre Idealaufstellungen nicht, wie die Ethik, auf unser Wollen und Handeln richtet, sofern dieses auf reale Wirksamkeit im Leben ausgeht, sondern auf die Bethätigungen der dichtenden und schaffenden Phantasie, und nur indirect, nur als Mittel zum Zweck, unter Umständen auch auf das Wollen und Handeln, das der Ausprägung dieser Phantasieschöpfungen in irgend welchem Wirklichkeitsmaterial dienen soll. Im Uebrigen gehört auch alle Phantasiethätigkeit, sobald in ihr ein bewufst-absichtsvolles Wollen und Handeln die Führung hat, als solches zugleich vor das Forum der Ethik, wie denn überhaupt naturgemäfs Ethik und Aesthetik vielfach in einander greifen.

Und noch ein Anderes hängt mit unserer Fassung der Aufgabe der Ethik eng zusammen: das Ethische ist uns weder das erzwungene Ergebnifs einer naturnothwendigen, allmählichen Entwickelung, so dafs es sich uns lediglich nach Art eines Getriebenwerdens, eines „Müssens" aufdrängte, noch auch andererseits ein durch irgend eine absolute Instanz aufser uns ein für allemal festgesetzter Inhalt, der uns nun als ein beständiges „Sollen" gegenüberträte. Vielmehr wird alles „Sollen" und „Müssen", das auch wir natürlich nicht leugnen, für uns doch nur einen abgeleiteten Charakter haben, eine Folge des eigentlich Ethischen sein; dieses selbst aber werden wir an ganz anderer Stelle suchen, ja, werden es scheinbar im vollsten Gegensatze finden zu allem Genöthigtwerden, wodurch es immer

sei. Nicht der Pflichtbegriff steht uns daher im Vordergrunde der Ethik, obwohl wir ihn im Zusammenhange unserer Principien besser und tiefer begründen zu können glauben, als jede auf anderen Grundlagen erbaute Ethik; sondern der Freiheitsbegriff nimmt für uns alles Interesse in Anspruch. Nicht von den Schranken unseres Wollens, von all' den Kräften und Mächten, an deren Gebot es überall gebunden wäre, wollen wir hören, wenn wir die Hallen der Ethik betreten, sondern vor Allem von dem Reiche des uns möglichen Wollens. Die Frage, „was können wir wollen", ist uns durchaus das eigentliche Centralproblem aller Ethik, von dem aus allein alle anderen erst ihre rechte Beleuchtung empfangen können. Und gerade die Freiheit dieses Wollens ist es, was die Ethik uns zeigen, zu deren Gebrauch sie uns den Weg erschliefsen soll.

So sind es nicht die gewohnten Geleise der gegenwärtig das Feld beherrschenden Darstellungen, in denen die vorliegende Ethik sich bewegt, und wir werden den eingeschlagenen Gang Schritt für Schritt zu rechtfertigen haben. Namentlich ist es der Gedanke einer Freiheit des Willens, welcher den modernen Ethikern nur als ein unerhörter Anachronismus erscheinen wird, und dessen Einführung in die Ethik, zumal in der centralen Stellung, die wir ihm zuzuweisen gedenken, eingehendster Begründung bedürfen wird, wenn sie in unserem Zeitalter soll Boden fassen können. Denn hierauf in der That ist die vorliegende Ethik, so gut wie jede andere, im letzten Grunde angelegt; es kann ihr der Natur der Sache nach niemals genug gethan werden, wenn sie, wie andere Bücher, gelesen und vielleicht als auch eine mögliche Ansicht der Dinge gelten gelassen, im Uebrigen aber ad acta gelegt wird; sondern sie will umstimmen und überzeugen, will neues Leben und Wollen entzünden und zuletzt alle Lebensgestaltung des Einzelnen, wie der Gemeinschaft befruchtend berühren. Aber trotz alledem will sie keineswegs darüber aufhören, „wissenschaftliche" Ethik zu sein, — nur dafs sie den Charakter der „Wissenschaftlichkeit", soweit er die Ethik betrifft, nicht überall in dem zu erblicken vermag, was gegenwärtig — unter dem Einflufs be-

sonderer Strömungen — hier Mode geworden ist. — Und nun zur Sache!

Der menschliche Wille in seinen möglichen Bethätigungen in der Wirklichkeit — so sagten wir — sollte der Gegenstand unserer Untersuchungen sein. Damit sind wir sogleich mitten ins reale Leben hineingewiesen, mit all' den Interessen und Bestrebungen, die uns hier entgegentreten. Denn viel unmittelbarer und actueller, als unser theoretisches Sinnen und Denken, ist unser Wollen überall auf das wirkliche Leben gerichtet und kann daher in der Ethik niemals in abstracter Isolirung, sondern immer nur in seinen Beziehungen zur Welt des Lebens betrachtet werden. — Vollständiger und genauer würde sich mithin der Thatbestand, von dem wir auszugehen haben, in folgender Weise charakterisiren lassen:

Wir finden uns als wollensfähige Wesen auf einen Schauplatz gestellt, wo wir diesem Wollen durch „Handlungen" einen wirksamen und mehr oder weniger nachhaltigen Ausdruck zu geben vermögen; in diesem unserem Handeln finden wir uns ferner in beständiger Berührung mit der Umgebungswelt und im Besonderen in mannigfacher Wechselbeziehung zu anderen Wesen unseres Gleichen, wodurch bald gegenseitige Förderungen, bald wieder Hemmungen unserer Bestrebungen herbeigeführt werden, und vielfach nicht mehr zurücknehmbare Folgen an unsere Handlungen sich anknüpfen. — Endlich finden wir durch die Schranken unseres eigenen Wesens unser Wollen begrenzt. Daſs uns nur eine beschränkte Lebensdauer und ein eng umschriebenes Maaſs von Kräften zu Gebote steht, daſs wir nicht als fertige, reife Wesen, sondern nur mit keimhaften Ansätzen eigenen Lebens in diese Welt treten und erst in allmählicher Entwickelung zu immer noch fragmentarisch genug bleibender Selbständigkeit zu gelangen vermögen, daſs in Folge dessen nicht eine und dieselbe Generation dauernd die Trägerin des Lebens der Wirklichkeit ist, sondern immer neue und neue Generationen zur Weiterführung des Fadens berufen sind: Das alles

nöthigt uns zu einer gewissen Haushaltung mit unseren : zu einer Organisation und zweckmäſsigen Anlehnung Willensbestrebungen an die realen Mächte, welche wir Umgebungswelt walten sehen.

Auf alle diese Momente, welche zu dem Gesammtbi Wirklichkeit gehören, und mit denen daher unser Wollen zu rechnen hat, werden wir im Laufe unserer Untersucl zurückzugreifen haben. Hier mag es genügen, den Aus punkt der Ethik vorerst einmal genauer bezeichnet zu Denn ausdrücklich legen wir Werth darauf, diesen Ausgangs als einen solchen für alle Ethik festzuhalten, so sehr er in all seinen einzelnen Bestandtheilen von Seiten der an Wissenschaften bestritten werden mag. Die Ethik hat ein Recht, an diesem Punkte mit ihren Aufstellungen einzuse weil wir im wirklichen Leben thatsächlich überall so verfah als ob dies Alles als völlig selbstverständlich vorausgesetzt den dürfte. Wollten wir auch, von irgendwelchen exact-wis schaftlichen Gedankengängen herkommend, dieses ganze Welt nur als Schein oder Erscheinung gelten lassen, während Wahrheit dem Allem eine ganz andere Wirklichkeitswelt Grunde läge: so würde doch die Aufgabe der Ethik imı bleiben, auf dem Boden dieser Erscheinungswelt ı mit ihren Anschauungsweisen uns in diesem Leben ı seinen Aufgaben zurechtzufinden. Ja, nur hier allein ist üb haupt eine praktische Anwendung der Grundsätze, welc eine Ethik uns bieten kann, möglich. Alles ethische Ve halten spielt sich ja eben gerade in dieser Welt, so wie s uns gegeben ist, ab, ist lediglich auf diese zugeschnitten; s würde mit einer Unterweisung, wie es im Reiche der Ding an sich aussähe, und wie demnach alles hier in Frage Kon mende eigentlich zu fassen sei, schlechterdings nichts anzu fangen wissen. —

Somit hindert es die Ethik nicht im mindesten, ihre Untersuchungen an dem bezeichneten Punkte zu beginnen, wenn auch die moderne Physik die ganze unseren Sinnen gegebene Wirklichkeit für bloſse subjective Erscheinung erklärt, während in

Wahrheit nichts existire, als die Atome mit ihren mechanischen Beziehungen und Bewegungen. Für die Ueberlegung unserer Handlungen kann uns das ganz gleichgültig bleiben; denn hier haben wir nicht irgendwelche Atombewegungen hervorzubringen, — was wir gar nicht anzustellen wüfsten, — sondern lediglich mit den Dingen zu thun, wie sie uns in sinnlicher Erscheinung gegeben sind. — Mag ferner auch der sog. „Idealismus" uns belehren, dafs es überhaupt keine reale Objectenwelt aufserhalb der empfindenden und denkenden Subjecte gäbe; und mag der „Solipsismus" noch die Consequenz hinzufügen, dafs überhaupt nur das Eine denkende Ich wirklich existire, das eben diese Lehre aufstelle: Niemand wird Das doch so verstanden wissen wollen, dafs darum nun alles Wollen und Handeln, soweit es sich auf Andere und die Umgebung überhaupt bezieht, aufgegeben werden solle. Vielmehr wird man auch hier zu irgend einer ethischen Stellungnahme zu anderen Wesen und zur Umgebungswelt zurückkehren müssen, auch wenn diese nur als „Erscheinungen" in uns existiren mögen. Denn die Erfahrungen, die uns von Seiten der Wirklichkeit zuströmen, bleiben doch in jedem Falle dieselben: unsere Verletzung eines Anderen z. B. wird für uns genau die gleiche Folge haben, ob wir diesen Anderen nun als objectiv wirklich oder nur als in der Erscheinung existirend ansehen mögen: und diese Folge, die Schädigung etwa, die wir als Vergeltung empfangen, wird uns gewifs um kein Haar weniger empfindlich berühren, wenn wir sie auch theoretisch nur als „Erscheinung" gelten lassen wollen. —

Ebenso wenig ändert sich die Aufgabe der Ethik, wenn man sich der Ansicht, wie sie vielfach von modernen Psychologen vertreten wird, zuneigt, wonach ein einheitliches Ich als Träger unseres Seelenlebens nicht anzunehmen sei. Auch wer auf diesem Standpunkt steht, wird doch die „Erscheinung" eines solchen einheitlichen Trägers, eines continuirlichen Subjects jedenfalls als Thatsache gelten lassen, wie sehr er auch geneigt sein mag, das Zustandekommen dieser Erscheinung für ein blos mechanisches Ergebnifs des Ineinanderspielens der allein realen Vorstellungs- und Gefühls-Complexe zu erklären. Dafs

aber unserem Bewufstsein diese Erscheinung eines dauernden, in seiner Entwickelung doch überall einheitlichen Ich gegeben ist, und zwar nicht etwa blos als eine mögliche Betrachtungsweise der Willkür, sondern als die natürliche und unvermeidliche Auffassungsform seiner selbst und seiner Stellung zur Umgebungswelt: dieser Thatbestand genügt vollkommen, um auf diesem Boden gerade die Aufgabe entstehen zu lassen, mit der es die Ethik zu thun hat.

Und endlich würde auch keine Theorie des Willens der Aufstellung einer Ethik in unserem Sinne entscheidend im Wege sein können. Mag man z. B. immer behaupten, es sei blofse Täuschung, zu glauben, unser Wille vermöge irgend etwas zu wirken in der Umgebungswelt; mag man ihm überhaupt jede Activität, jede Selbständigkeit bestreiten, dies alles nur als nothwendige psychologische Täuschung erklären, während in Wahrheit nur gewisse Gefühle und Empfindungen gegeben seien, an welche sich — einem allgemeingesetzlichen psychischen Mechanismus zufolge — eben die „Erscheinung" des Willensactes in uns anschlösse; oder mag man vollends alles psychische Leben überhaupt, und so auch die Willensvorgänge, als blofse Functionen von psychischen, resp. physiologischen Vorgängen auffassen, als deren „innere Erscheinungen" gleichsam, oder welch' anderen Namen man vorziehen mag: Das alles interessirt die Psychologie und Metaphysik, nicht die Ethik. Denn eben für unser Bewufstsein, für unsere unmittelbare Erfahrung bleibt doch auch so alles, wie vorher: keine „Handlung" sehen wir erfolgen, ohne dafs wir thatsächlich einen Willensentschlufs in unserem Bewufstsein vollzogen haben, gleichviel, was diesem letzteren Vorgang in einer „objectiven Wirklichkeit" zu Grunde liegen mag. Und für diesen Willensentschlufs und sein Zustandekommen wird immer in weitestem Umfange das maafsgebend bleiben, was wir in unserm Bewufstsein unmittelbar vorfinden: vor Allem die dabei von uns angestellte Reflexion, wie sie die „vollständige Willenshandlung" stets einschliefst; und diese Reflexion mufs unter der gewissen subjectiven Voraussetzung vollzogen sein, dafs unserem auf sie basirten Willensentschlufs eine ge-

setzmäfsige Wirkungsfähigkeit in der uns erscheinenden Umgebungswelt zukommt, — ob auch immer ein ganz anderer Wirklichkeitsmechanismus als eigentliche Ursache dieses ganzen Zusammenhanges dahinter stehen mag.

Kurz, überall sehen wir, dafs, welche Wirklichkeitsanschauung wir auch zu Grunde legen mögen, immer ihre Consequenzen doch für die Ethik sich eliminiren lassen; denn immer bleibt doch als unerschütterliches Fundament und Ausgangspunkt der Ethik die Thatsache bestehen, dafs wir uns für unser praktisches Verhalten gar nicht anders zu fassen im Stande sind, als als wollensfähige, wirkungsfähige Wesen. Ist das „Erscheinung", nun gut, so hat es die Ethik eben mit dieser so unabänderlich sich uns aufdrängenden Erscheinungswirklichkeit zu thun, in die wir uns für dieses Leben nun einmal hineingesetzt finden. Und nur für diese und in dieser soll sie uns über das uns mögliche „beste" Verhalten orientiren.

Doch wir haben die Grenzen unserer Wissenschaft im Bisherigen noch nicht bestimmt genug gezogen. Das Gebiet unseres Wollens, sagten wir, sei das Feld derselben. Aber doch nicht alles, was in das Bereich unseres Wollens und Handelns fällt, gehört darum zugleich der Ethik an. Vielmehr ist das specifisch Ethische weiter noch überall durch eine gewisse Werthschätzung charakterisirt, die es in unsere Handlungen und Bethätigungen hineinbringt; ein Werthmaafsstab wird damit angelegt. Und zwar ist diese Werthschätzung, die sich hier geltend macht, von besonderer Art: es wird Allgemeingültigkeit für sie in Anspruch genommen, die zwar nicht in jedem Sinne unbegrenzt zu sein scheint, aber doch soweit wenigstens überall vorausgesetzt wird, dafs dadurch das ethische Werthurtheil mit unverkennbarer Deutlichkeit von blos individueller Sonderwerthschätzung sich abscheidet. — Weiter aber tritt dieses ethische Werthurtheil mit dem Charakter einer Verpflichtung auf, und zwar in dem Sinne, dafs es durchgehende Zusammenstimmung unseres praktischen Verhaltens im Leben

mit unserer in diesem Werthurtheil sich kundgebenden ethischen Einsicht fordert. Es ist dies der Punkt, an welchem der bereits berührte Unterschied des Ethischen und Aesthetischen zu Tage tritt. Auch in der Aesthetik kann man von Werthurtheilen reden; auch sie erheben Anspruch auf allgemeine Beistimmung, allein jenes Moment der Verpflichtung geht ihnen doch ab, — wenigstens soweit wir auf rein ästhetischem Boden stehen bleiben, und nicht unvermerkt ethische Werthurtheile (denen allerdings das künstlerische Schaffen als Bethätigung menschlichen Wollens auch unterworfen ist) mit hereinspielen. — Dieses Moment der Verpflichtung ist es, was in den bekannten Erscheinungen des „Gewissens“ zum Ausdruck kommt, die daher einen der Hauptgegenstände unserer ethischen Untersuchungen bilden werden. —

Kehren wir indefs vor der Hand noch einmal zur Bestimmung der eigentlichen Aufgabe der Ethik zurück. Soviel ist nach dem bisher Gesagten schon klar geworden: diese Aufgabe kann sich für uns keinesfalls darin erschöpfen, festzustellen, dafs es solche Werthurtheile mit allgemeingültigem und verpflichtendem Charakter giebt, und diese nun etwa begrifflich und psychologisch nur weiter zu analysiren, gleichsam eine Naturgeschichte dieser uns in der Erfahrung nun einmal gegebenen psychischen Thatbestände aufzustellen. Vielmehr erhebt sich nun erst die eigentliche Hauptfrage, was dies Alles uns soll, oder, was wir damit anzufangen im Stande sind. Wir waren davon ausgegangen, dafs wir überhaupt wollensfähige Wesen sind, denen ein Wirken und Handeln auf einem bestimmt gearteten und begrenzten Schauplatz und unter ganz bestimmten Daseinsbedingungen möglich ist. Wir hatten weitere Bestimmungen hinzugefügt, welche erfüllt sein müssen, wenn dieses Wollen und Handeln für uns als ethisches in Frage kommen, einem ethischen Urtheil unterworfen sein soll. Allein was die Art der Stellungnahme der Ethik zu dem so abgegrenzten Material anlangt, die Bestimmung des letzten Zieles und Zweckes und dementsprechend der eigentlichen Aufgaben dieser Wissenschaft, so waren wir über erst flüchtige Andeutungen kaum hinausgelangt.

Indessen läſst sich doch leicht einsehen, wie aus der von uns gewählten Basis unserer Untersuchungen ganz naturgemäſs eine Aufgabestellung hervorwächst, wie wir sie gerade als eigentlichen Gegenstand der Ethik, — weitere Begründung vorbehalten, — in Anspruch nehmen möchten. Wo nämlich von einem möglichen Wollen wirkungsfähiger Wesen die Rede ist, da verlangen wir nicht nur von den Bedingungen und Grenzen dieses Wollens zu hören, nicht nur von seiner Gebundenheit durch irgend welche Verpflichtung, sondern vor Allem von der Bedeutung einer solchen Wollensfähigkeit für uns, die Träger dieses Wollens. Nicht das Wollen als objectives psychisches Phänomen, abgelöſst vom lebendigen Subject und seinen actuellen Bestrebungen interessirt uns in erster Linie, sondern gerade die in dem Gedanken eines solchen möglichen Wollens und Wirkens sich uns darbietende Bethätigungsmöglichkeit eigensten Wesens. Das Reich des uns möglichen Wollens, wie wir es oben nannten, verlangen wir sich uns aufthun zu sehen, oder das Reich der durch unser Wollen möglichen, von uns selbst zu schaffenden Ideale. In diesem Sinne wollten wir die Frage „was können wir wollen", als die eigentliche Kernfrage der Ethik betrachtet wissen, und zwar bestimmter diese Frage so gefaſst, daſs wir, mit der Fähigkeit eines wirksamen Wollens uns begabt findend, wissen wollen, was Alles wir aus dieser Fähigkeit und auf Grund derselben aus uns selbst und unserm Dasein zu machen im Stande sind, oder, welches die höchste mögliche Ausprägung der Bethätigung eines Wollens ist, — dieses Wort in der vollen Consequenz des darin liegenden Sinnes genommen. —

Doch wir hatten diese ganze Fassung der Ethik nur erst gleichsam als Programm aufgestellt. Haben wir ein Recht, nun auch objectiv und allgemeingültig die Aufgabe der Ethik im Sinne dieses Programms zu bestimmen? Hier wird man Widerspruch erheben. Zu untersuchen, was wir „wollen können", sei zwar eine reizvolle und nützliche Aufgabe; nur sei es nicht die der Ethik. Diese habe es vielmehr mit dem, was wir wollen müssen oder sollen, zu thun, mit dem Begriffe der Pflicht, der sich dieses unser Wollen zu unter-

werfen habe. Es sei dem Geiste alles dessen, was man bisher unter Ethik verstanden, entgegen und widerspreche unseren eigenen obigen Ausführungen über den verpflichtenden Charakter des Ethischen, eine Frage in den Mittelpunkt zu stellen, welche so geflissentlich das autoritative Moment, das Verpflichtungsbewufstsein, aufser Acht lasse. Höchstens könne zugestanden werden, dafs die Entstehung und allmähliche Entwickelung dieses Verpflichtungsbewufstseins noch einer weiteren Untersuchung fähig und bedürftig sei, — so jedoch, dafs alsdann die eigentliche Ethik erst da einsetzen würde, wo dieses Fundament bereits gewonnen und gesichert wäre. Unser Ausgangspunkt dagegen müsse dazu führen, dafs alle Ethik sich überhaupt auflöste und schrankenloseste Willkür an ihre Stelle träte.

Wir werden im Laufe unserer Untersuchungen Gelegenheit genug finden, auf diese Einwände näher einzugehen und zu zeigen, dafs auch unsere Ethik allen darin enthaltenen Forderungen, soweit sie als berechtigt anerkannt werden müssen, in vollstem Umfange, und besser sogar, als jede andere, zu genügen vermag. Hier nur einige Worte in betreff des zuletzt genannten Punktes! Die Frage, „was können wir wollen", hatten wir ausdrücklich in dem Sinne aufgestellt, dafs wir nach höchsten Zielen, nach „Idealen" eines möglichen Wollens suchten. Darin liegt denn doch, dafs es nicht Ziele blinder Willkür sind; ein Maafsstab tritt hinzu, der unter der Gesammtsumme des überhaupt möglichen Wollens doch eine Auswahl trifft, auf ein Wollenswürdigstes hinweist. Aber allerdings ist es andererseits unsere Ueberzeugung, dass eine solche Aufzeigung höchster Ziele nur dann einen ethisch gerechtfertigten Sinn haben kann, wenn sich nachweisen läfst, dafs diese naturgemäfs aus unserm eigenen Wollen hervorgehen, — diesen Gedanken eines Wollens in seiner höchsten, d. i. consequentesten Ausprägung genommen, — nicht aber unserem Willen von aufsen her, als etwas ihm Fremdes, ihn Einschränkendes entgegengestellt werden. — Diese Consequenz des Wollensgedankens fordert aber offenbar, dafs das betreffende Wollen durchaus unserem wahren, eigensten

Selbst angehört, nicht etwa nur momentanen, durch zufällige Erlebnisse in uns entstandenen Regungen, in denen Seiten unseres Wesens hervortreten, mit denen wir uns bewufst zu identificiren doch Bedenken tragen würden. So werden wir auf die Frage hingewiesen, welchen Theil unseres gesammten Wesens, wie es uns in der Selbsterfahrung sich darbietet, wir nun als unser eigentliches, wahres Selbst anzusehen ein Recht haben, und von selbst genöthigt, jedes Wollen zu streichen, das nicht in diesem, wiederum selbstgewollten Theil unseres Wesens seine Wurzeln hat, was sich also nicht als wahrhaft eigenes und insofern „freies“ Wollen erweist.

Es ist nun der leitende Grundgedanke der vorliegenden Ethik, dessen consequente Durchführung sie sich zur obersten Aufgabe stellt: dafs unser Wollen, wo es sich in diesem Sinne zu vollendet freiem, in sich selbst gerechtfertigten, unser wahres, innerstes Selbst zum Ausdruck bringenden Wollen zu erheben vermag, eben als solches zugleich idealisch, unbedingt werthvoll, sittlich gut ist, und nicht erst durch Unterwerfung unter ein ihm fremdes, autoritatives Gesetz oder Gebot oder irgend welche objectiv gegebenen Verhältnisse der Wirklichkeit dazu gemacht werden kann. Der Wille in seiner vollen „Autonomie“, in seiner höchsten Freiheit: Das ist zugleich der gute Wille; und es giebt gar keine andere Begriffsbestimmung des „guten Willens“, welche dem Gedanken eines solchen in seiner ganzen Bedeutung und seinem unvergleichbaren Werthe gerecht würde. — Es bedarf kaum des Hinweises, dafs es wesentlich Kant'sche Gedanken sind, an die wir uns hier anschliefsen. In der That war es das Studium der Kant'schen Ethik, dem das ganze, hier zur Durchführung gelangende Unternehmen seine erste Entstehung und Anregung verdankt. Wenn wir es dennoch vermeiden, diese Verwandtschaft der Grundgedanken irgend in den Vordergrund zu stellen, so geschieht das, weil wir den Werth der vorliegenden Untersuchungen unabhängig von der lediglich historischen Frage beurtheilt wissen möchten, wie weit sie sich mit den Kant'schen decken und somit

ein Rechtsanspruch besteht, sich auf die Autorität Kant's zu berufen.

Es war ein gewifs wohlgemeinter, dem wahren Interesse der Ethik zuletzt aber doch wenig förderlicher Gedanke, diese Wissenschaft auf eine als letzte Thatsache hingenommene Verpflichtung begründen zu wollen, gleichviel ob man für diese Verpflichtung nun in irgend welchen objectiv uns gegenüberstehenden autoritativen Mächten oder in uns eingeborenen ursprünglichen Bewufstseins-Thatsachen eine Stütze suchte. Auf keine Art gelang es, einen entscheidenden Grund nachzuweisen, warum wir uns einer solchen äufseren Autorität oder inneren gebietenden Stimme verbindlich fühlen, ihr unterwerfen sollten, — wenigstens so lange man nicht stillschweigend noch andere Factoren ins Spiel brachte, die dann aber, consequent gefafst, jene Begründungsversuche wieder überflüssig hätten erscheinen lassen müssen. Zwar dafs wir zwangweise durch solche äufseren oder inneren Mächte zu bestimmten Verhaltungsweisen gebracht werden können, läfst sich vollkommen begreifen und wird niemand bestreiten können; dafs wir aber eine moralische Verbindlichkeit gegenüber dem so uns Aufgezwungenen empfinden, wird sich aus der blofsen Einwirkung dieses Zwanges niemals verständlich machen lassen; und hieran scheitern zuletzt nothwendig alle derartigen autoritativen Begründungsversuche der Ethik.

Das wird leicht ersichtlich, sobald wir uns diese Versuche genauer ansehen. — Wer den Gedanken einer Verpflichtung zum Ausgang wählt und diesen durch objectiv gegebene Autoritäten stützen will, wird entweder — theologisch — den Willen einer göttlichen Allmacht, oder — sociologisch — den der Gesammtheit, des Staates oder der Gesellschaft, oder doch der herrschenden Klasse, oder endlich — naturalistisch — den Zwang einer Naturordnung oder eines Naturprocesses als diejenige Instanz geltend machen, die wir als letztes Gegebenes einfach hinzunehmen hätten, und vor der folg-

lich jede ethische Analyse Halt machen müfste. Damit wäre der Kreis der objectiven Mächte geschlossen, die uns im Leben, sei es in unmittelbarer Erfahrung, wie Natur und historische Gesammtheit, sei es in der Welt des Glaubens, wie die göttlichen Mächte, überhaupt begegnen. — Wer sich nun hier auf göttliche Autorität berufen will, würde die Voraussetzung zu Grunde legen, dafs diese göttliche Instanz ihren Willen den Menschen auf unzweideutige Art kundgethan und dafs wir uns diesem Willen theils wegen in Aussicht gestellter Belohnung und Strafe, theils aus Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten zu fügen verpflichtet wären. Das wäre die theologische Begründungsform der Ethik.

Wer andererseits die Berufung auf die uns in historischer Realität gegebene Gesellschaft vorzieht, wird den in den Bestrebungen und Lebensbedingungen dieser Gesammtheit, resp. der sie gerade beherrschenden Gesellschaftsklasse, sich darstellenden Gesammtwillen als eine solche objective, uns übergeordnete Instanz mit ihr eigenen Interessen und Forderungen hinstellen, nach deren Daseinsberechtigung zu fragen keinen Sinn mehr hätte, die vielmehr als thatsächlich Gegebenes, Letztes einfach anerkannt werden müsse. Und dieser Instanz gegenüber wären wir insofern ganz naturgemäfs und selbstverständlich verpflichtet, weil wir selbst ja nur ganz unselbständige Glieder dieser Gesammtheit sind, aus ihrem universellen Leben mit Allem, was wir selbst zu sein uns einbilden, hervorgewachsen und zu eigenem, zweckvollem Leben und Wirken nur durch diesen innerlichen Zusammenhang mit ihr überhaupt befähigt. Eben darum komme ihr auch selbstverständlich das Recht zu, durch ihre überlegenen Machtmittel ihren eigenen Zwecken und Interessen, die sich nun in den „sittlichen Geboten" zum Ausdruck bringen, dem Einzelnen gegenüber Autorität zu sichern. — Das etwa wären die wesentlichen Züge der sociologischen Ethik. — Wer endlich die ethischen Regeln an das Gebot einer unverbrüchlichen Naturordnung anknüpfen möchte, wird entweder — teleologisch — gewisse Naturzwecke als letzten, gegebenen Thatbestand voraussetzen und dann etwa

unsere Verpflichtung ihnen gegenüber darin begründet sehen, dafs nur ein jenen Zwecken gemäfses Verhalten, ein ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν zum Glück führt, das entgegengesetzte aber zum Unglück; oder er wird — mechanistisch — die ethischen Regeln einfach als blinde Naturprodukte erklären, die sich aus irgend welchen den Menschen angeborenen Instinkten und Trieben unter der Wirkung des Antagonismus der Kräfte mit innerer Nothwendigkeit entwickelt haben. Eben dieser uns durchaus überlegene Naturprocefs mit seiner nothwendigen Entwickelung und dem inneren, unwiderstehlichen Zwange, den er auf uns ausübt, würde hier als der letzte, für sich einfach hinzunehmende Grund unserer Verpflichtung gegen die aus ihm hervorgegangenen „Sittengesetze" anzusehen sein; diesen Zwang wird man sich theils als brutale Macht, nach Art eines unabwendbaren Fatums vorstellen, die ohne Zweck und Ziel, einfach ihrer inneren Nothwendigkeit gemäfs, die Entwickelung immer weiter treibt und so auf uns in bestimmter Richtung beständig Zwang ausübt, theils etwa auch so, dafs bei jenem Entwickelungsprocefs in uns gewisse Triebe und Neigungen sich herausbilden, welche nun — als „moralische Instincte" oder dgl. — uns die sittlichen Gesetze als etwas Natürliches, Selbstverständliches erscheinen lassen, das gar keiner weiteren Begründung bedürfte, — wodurch denn die Frage nach dem Grunde der Autorität dieser sittlichen Gebote für uns, subjectiv wenigstens, überflüssig gemacht würde. — Das etwa wären die allgemeinen Züge einer naturalistischen Begründung der Ethik.

In ähnlicher Weise würde man, wenn man eine innere, subjectiv-psychische Instanz als letzte, gegebene Grundlage des Verpflichtungsgedankens annimmt, voraussetzen müssen es gäbe gleichsam ein angeborenes sittliches Organ, das sich bei allen normal veranlagten Menschen fände, und durch das uns in unzweideutiger Weise kundgemacht werde, welches Verhalten in jedem einzelnen der vorkommenden Fälle ethischer Entscheidung einzuschlagen sei. Gewisse a priori gegebene Bewufstseinsthatsachen würden hiernach die Quelle aller sittlichen Vorstellungen sein; und ihre verpflichtende Autorität wäre

einfach darin begründet, dafs sie eben von vornherein als solche autoritativen Inhalte unserer inneren Selbsterfahrung sich darstellten. Dem Ergebnifs nach würden wir hier also zu ähnlichen Vorstellungen gelangen, wie vorhin beim Begründungsversuch der Thatsache einer Verpflichtung durch das Zurückgreifen auf die objective Instanz einer Naturnothwendigkeit.

Ueberhaupt sind die genannten typischen Möglichkeiten einer autoritativen Begründung des Verpflichtungsgedankens natürlich noch mannigfaltiger Modificationen und Combinationen fähig, die jedoch in principieller Hinsicht nichts Neues, Eigenthümliches bieten würden und daher hier aufser Betracht bleiben können.

Wie steht es nun mit all' diesen Begründungsversuchen? Kann das Fundament, auf das sie sich, ein jeder in seiner Weise, berufen, wirklich als letzter, keiner weiteren Erklärung mehr fähiger, noch bedürftiger Thatbestand anerkannt werden? Oder wird nicht vielmehr hier überall nur dogmatisch etwas als solcher Thatbestand hingestellt, was man für die Aufstellung einer Ethik eben zu bedürfen meint, und nur weil man dieses Bedürfnifs empfindet? — Wir werden dem gegenüber vielmehr auch das Verpflichtungsbewufstsein und seine Aussagen selbst erst einer kritischen Analyse unterwerfen und ebenso jene behaupteten äufseren oder inneren Instanzen, deren Autorität das Verpflichtungsbewufstsein in uns erzeugen soll. — Denn verdächtig sind uns diese autoritativen Instanzen schon durch ihre Zahl: nur Eine kann doch, wenn überhaupt, eine letzte, nicht weiter zu begründende Autorität sein. Und verdächtiger noch ist es, dafs die Erfahrung überall nur so gar wenig Einhelligkeit aufzeigen will in dem, was nun diese Instanzen gebieten sollen. — Was die Natur für Zwecke verfolgt, oder wohin ihre Entwickelung mit blinder Nothwendigkeit treibt, weifs zuletzt doch Niemand. Was die Gesellschaft für ihr Dasein und ihre Entwickelung zu höheren Stufen bedarf, ist in der Geschichte noch niemals zu unzweifelhaft reinem Ausdruck gekommen; immer wieder sehen wir begonnene Entwickelungen abgebrochen, und — oft genug in gewaltsamer Umwälzung — Versuche einer neuen Ordnung

der Dinge an die Stelle der alten gesetzt. — Die Berufung auf eine angeborene, innere Instanz vollends versagt fast bei jedem Versuche, festzustellen, was denn nun eigentlich durch sie gefordert werde. Zu deutlich erwiesen sich die hier als „angeboren" genommenen Bewufstseinsaussagen zuletzt doch als wesentlich abhängig vom Einflufs der Umgebung, der Zeitforderungen und gar besonderer Erlebnisse des einzelnen Individuums. — Kurz, hier überall würde man vergeblich nach sicheren Fundamenten einer Ethik suchen, die auf den Namen einer Wissenschaft soll Anspruch erheben können.

Allein, genügt das Gesagte auch, um unsere philosophische Ethik der theologischen gegenüber zu rechtfertigen? Den Standpunkt, den diese einnimmt, ist von vornherein ein principiell anderer, als der einer immanent-menschlichen Wissenschaft. Sie wird es einfach ablehnen, an das Gebiet des Sittlichen ausschliefslich mit den Mitteln unseres Denkens und Forschens heranzutreten: ein historischer Thatbestand ist ihr Ausgangspunkt, die der Menschheit in einem bestimmten, geschichtlichen Moment zu Theil gewordene Offenbarung eines göttlichen Willens. Das, was für uns als gut zu gelten hat, sei nicht mehr etwas noch Unbekanntes oder Ungewisses, das wir durch unser Denken zu ergrübeln hätten, sondern es sei uns unzweideutig kundgethan als Wille des allmächtigen Schöpfers und Herrschers der Welt; von diesem Thatbestande habe alle Ethik auszugehen, wenn sie den thatsächlich bestehenden sittlichen Anschauungen irgend gerecht werden wolle. Sie sei also nicht eine selbständige, auf reines Denken sich stützende Wissenschaft, sondern eine historische, sie sei an bestimmte Facta der Weltgeschichte gebunden. Damit wäre natürlich jede weitere Frage nach dem Warum principiell abgeschnitten. Die Allmacht und Uebermacht jenes göttlichen Wesens wäre für uns, die endlich-beschränkten, überall abhängigen Wesen einleuchtender Grund genug, uns dem Willen desselben zu unterwerfen. Allein, ist das wirklich die Meinung der theologischen Ethik?

Und würden wir ein solch' erzwungenes Gehorsamkeitsverhältnifs zu einem allmächtigen Willen wirklich als ein ethisches gelten lassen können?

Nehmen wir einmal an, was in Wirklichkeit nicht der Fall ist, dafs uns die Offenbarung des vom göttlichen Willen uns zur Pflicht Gemachten in völlig unzweifelhafter Gestalt vorläge, so wird doch auch die theologische Ethik es im Allgemeinen vermeiden, die Forderungen jenes Willens als Festsetzungen unbegreiflicher, absoluter Willkür erscheinen zu lassen. Immer wird sie vielmehr bestrebt sein, unserem Begriffsvermögen die Güte und Hoheit dieses Willens möglichst eindringlich nahe zu bringen und verständlich zu machen. An eine Instanz in uns also wird doch auch sie zuletzt anknüpfen und wird immer der Meinung sein, eine solche als ganz selbstverständlich voraussetzen zu dürfen, die also nun doch vor jeder Offenbarung eines uns fremden, allmächtigen Willens schon gegeben sein mufs. Alle solchen Erwägungen und Reflexionen aber, durch welche sie den geoffenbarten Inhalt unserem Verständnifs erschliefsen und unserem Werthgefühl nahe bringen will, sind philosophischer Natur, bedeuten ein Verlassen des Standpunktes, für den ein historisch geoffenbarter Allmachtswille Alles gilt. Auch die theologische Ethik also kann zuletzt einer rein philosophischen als Ergänzung nicht entbehren; sie wird diese, auch wenn sie sie principiell, als selbständige Wissenschaft, verwirft, doch immer wieder als natürliche, in jedem Menschen auch vor aller Offenbarung schon anzutreffende Denk- und Reflexionsweise voraussetzen müssen. Nur durch solch' ein Entgegenkommen einer eigenen, schon mitgebrachten sittlichen Denkungsart oder Denkfähigkeit vermag sie auch der Verpflichtung gegen den göttlichen Willen einen ethischen Charakter aufzuprägen, den sie ohne Das, als blofses Zwangsverhältnifs, niemals erlangen würde.

Es kommt hinzu, dafs unsere eben zu Grunde gelegte Voraussetzung, dafs wir eine zuverlässige, eindeutige Offenbarung eines göttlichen Willens besässen, in Wirklichkeit nicht zutrifft. Wir besitzen, selbst abgesehen von den gleichfalls auf historische

Offenbarung sich stützenden fremden Religionen, auch den ethischen Inhalt unserer eigenen Religion keineswegs in durchweg einheitlicher, unmifsverständlicher Gestalt; tiefgreifende Verschiedenheiten der Auslegung im Einzelnen, wie der Auswahl des als wesentlich zu Betrachtenden gegenüber dem mehr Zufälligen, vielleicht nur durch Zeitumstände bedingten Nebensächlichen, trennen auch die Anhänger des Christenthums in zu viele und zu grofse Partheien, als dafs man ohne Weiteres einer von ihnen allein den Besitz der unzweifelhaft echten Offenbarung zuschreiben könnte. Durch blos historische Forschungen ist aber — angesichts der Unzulänglichkeit und späten Entstehung aller uns zu Gebote stehenden Quellen — keine entscheidende Aufklärung mehr zu erwarten. Auch verfährt thatsächlich wohl kaum ein Theologe mehr so, dafs er lediglich aus historisch-philologischen Einsichten die Echtheit aller Einzelheiten seiner Glaubensansicht meinte ableiten zu können. Auch hier vielmehr sind es zuletzt Entscheidungen einer von uns schon an allen Offenbarungsinhalt herangebrachten, ursprünglich eigenen sittlichen Instanz, wonach wir das Echte vom Unechten sondern, indem wir es dem Werthvollen, für-sich-selbst-Sprechenden gleichsetzen.

Nun ist aber klar, dafs die Entscheidungen einer solchen in uns gegebenen ethischen Instanz mancherlei subjektiven Zufälligkeiten, die in den Besonderheiten unserer individuellen Entwickelung bedingt sind, ausgesetzt sein werden, so lange wir nicht systematisch verfahren und kritisch Sorge tragen, dafs all solche blos individuellen Momente eliminirt werden. Und so weist zuletzt gerade das Bedürfnifs der theologischen Ethik auf die Nothwendigkeit einer selbständigen Wissenschaft, einer philosophischen Ethik zurück, wenn sie auch, so lange sie überhaupt theologische Ethik bleiben will, im Princip immer die von der religiösen Tradition dargebotene Offenbarung des göttlichen Willens als oberste und erste Instanz festhalten wird. — Die philosophische Ethik wird dem gegenüber immer bestrebt sein, keine höhere Autorität, als die menschliche Vernunft oder ein mit ihr doch überall zu vereinigendes Werthgefühl, gelten

zu lassen. Damit ist ja denn nicht ausgeschlossen, dafs auch sie sich Lehren anzueignen vermag, die sie als ursprünglich auf ihrem eigenen Boden erwachsene nicht nachweisen könnte, deren Ursprung aus „göttlicher Offenbarung“ sie also immer zugestehen mag. Nur wird sie immer fordern müssen, dafs solche Inhalte wenigstens nachdem sie nun auf „übernatürlichem“ Wege gegeben sind, sich als höchste, sittliche Wahrheit begreifen, in ihrem Werthe erkennen lassen. Denn — und das ist nun das Entscheidende — die philosophische Ethik wird das Gute niemals darum allein für gut erklären, weil ein übermächtiger Wille eines göttlichen Wesens es geboten hat, sondern nur weil und sofern sie es als „an sich gut“ zu erkennen glaubt. Ja sie mufs sogar zuletzt das Recht für sich in Anspruch nehmen, bei der Werthbestimmung und entsprechenden Ausgestaltung unserer religiösen Vorstellungen das entscheidende Wort zu sprechen, unsere gesammte religiöse Weltanschauung und Selbstauffassung wesentlich mitzubestimmen.

I. Buch.

Das Gewissen in seiner Entwickelung und Bedeutung.

1. Kapitel.

Das individuelle Gewissen.[1]

A. Gewissens-Vorgang und -Inhalt.

Es erschien uns unzulässig, die Ethik auf den Thatbestand eines Verpflichtungsbewufstseins begründen zu wollen. Um so mehr werden wir die Aufgabe haben, uns mit diesem Thatbestande auseinanderzusetzen. Denn zu leugnen ist doch das Vorhandensein eines solchen Verpflichtungsbewufstseins in keinem Falle, so sehr man auch über seine Bedeutung im Zweifel sein mag. Die Erlebnisse, die man als Gewissens-Erscheinungen bezeichnet hat, sind zu allgemein verbreitet, und in der allgemeinen Erfahrung, wie auch in der Selbsterfahrung zu sicher begründet, als dafs man sie zu bestreiten ernstlich versucht sein könnte. — Bevor wir also für selbstgewählte Ideale eines möglichen Wollens freien Raum sehen sollen, werden wir zu untersuchen haben, was es eigentlich mit diesem Verpflichtungsbewufstsein oder dem Gewissen auf sich hat, woher es stammt, welche Autorität ihm zukommt und welcherlei „Verpflichtung" es unserem Willen auferlegt. Danach wird sich dann unsere Stellungnahme zu dieser Instanz zu entscheiden haben. Denn

[1]) Ein erster Entwurf der hier vorgetragenen Analyse des Gewissens findet sich im Archiv für systemat. Philosophie, V. 2 S. 215 ff. unter dem Titel: „Zur Theorie des Gewissens".

dafs wir irgendwelche a priori bestehenden Gebote einer inneren Gewissens-Instanz als letzten, einfach hinzunehmenden Thatbestand nicht anerkennen können, werden unsere einleitenden Bemerkungen zur Genüge dargethan haben.

In dem Gesammtthatbestande, der uns in den Erscheinungen des Gewissens vorliegt, wird man zweierlei zu unterscheiden haben: das individuell-psychische Erlebnifs oder das lediglich formale auf der einen Seite, das Inhaltliche auf der andern; oder, kurz gesagt: Gewissens-Vorgang und Gewissens-Inhalt. Unter „Gewissens-Vorgängen" verstehen wir hier jene im persönlichen Leben des Einzelwesens so oft zu beobachtenden eigenartigen Erregungen, in denen unsere ethische Werthschätzung oder Aburtheilung ihren Ausdruck findet, und die uns vor Allem als „gutes" oder „böses Gewissen" bekannt sind. Sie lassen sich in diesem Falle, den wir als typisch für die Gewissens-Vorgänge betrachten können, als Gefühle innerer Beruhigung und Zufriedenheit mit sich selbst charakterisiren oder andererseits als solche der Beunruhigung und Unbefriedigtheit, die sich bis zur Selbstverurtheilung steigern kann. Daneben aber wird ein erweiterter Sprachgebrauch anzuerkennen sein, wonach man auch da von Aussagen des „Gewissens" redet, wo jenes unmittelbar persönliche Moment fehlt, wo sich's vielleicht überhaupt nicht um Geschehnisse oder Thatbestände handelt, an denen wir selbst activ betheiligt sind, sondern vielmehr um Handlungen oder Verhaltungsweisen Anderer oder auch blos vorgestellte, als Problem vorliegende Fälle, — kurz, überall da, wo unser ethisches Urtheil sich regt. Welcher Zusammenhang besteht zwischen diesen objektiven ethischen Urtheilen und jenen eminent subjectiven Regungen des guten und bösen Gewissens, werden wir noch zu untersuchen Gelegenheit finden.

Alle Gewissensvorgänge vermitteln uns nun einen gewissen Inhalt, eine mehr oder weniger bestimmte Vorstellung von dem, was in dem betreffenden Falle eigentlich geschehen sollte oder hätte geschehen sollen, — eine Pflicht- oder Ideal-Vorstellung also. Und zwar werden sich unter diesen Pflicht-

Vorstellungen — je nach ihrem Ursprung — drei Hauptgruppen unterscheiden lassen. Obschon nämlich sie alle zuletzt irgendwie in der individuellen Entwickelungsgeschichte des Einzelwesens ihre Wurzeln haben müssen, in persönlicher Lebenserfahrung, äufserer oder innerer, allein uns zum Bewufstsein gelangt sein können, so giebt es unter diesen Inhalten doch solche, denen ein individueller Ursprung im eminenten Sinne des Wortes anhaftet, solche also, welche wesentlich durch die besonderen Bedingungen bestimmt sind, unter denen die Entwickelung des Individuums erfolgt, namentlich durch den Einflufs der — selbst wieder individuell entwickelten — näheren Umgebung, durch die besonderen Erlebnisse und Schicksale, endlich durch die in der Anlage schon mitgebrachte Eigenart des Individuums selbst. — Neben solchen wesentlich individuellen Inhalten unserer Gewissens-Aussagen stehen ferner als eine zweite Gruppe solche Pflicht-Vorstellungen, wie sie in der historischen Tradition einer Gesammtheit ausgeprägt zu werden pflegen, — etwa in einem Volke oder Stamme, einer Religionsgemeinschaft, einem bestimmten Stande u. s. f. Auch die hier ausgebildeten Begriffe von Recht und Unrecht, gut und böse hat man, und mit Recht, als „Gewissens"-Aussagen bezeichnet, wobei denn freilich das Mifsverständnifs drohte, als handle es sich hier um Gewissens-Bethätigungen der betreffenden Gesammtheit selbst, so dafs diese — als eine Art Collectiv-Individuum — der Träger dieses Gewissens wäre. Wir werden sehen, wie sich's, vom psychologisch-kritischen Standpunkt betrachtet, damit verhält. Hier interessirt uns weniger die Frage nach der Entstehung dieser Inhalte im Laufe der historischen Entwickelung der Gemeinschaft, ihrem Auftauchen im „gemeinen Bewufstsein" dieser Gemeinschaft, als vielmehr die Thatsache, dafs solche, das gemeine Bewufstsein beherrschenden „sittlichen" Anschauungen nun auch in die Entwickelung des ihr angehörenden Einzelwesens eingreifen, hier bestimmte Pflicht-Vorstellungen erzeugen und daran anschliefsende individuelle Gewissensregungen hervorzurufen im Stande sind. Dieser Gruppe von Sittlichkeitsvorstellungen, wie sie sich in einer historischen Gemeinschaft, der wir

angehören, herausgebildet haben, unterstehen thatsächlich wohl weitaus die meisten Gewissens-Aussagen, welche die Erfahrung des täglichen Lebens uns vorführt. — Mit diesen zwei Gruppen ist jedoch keineswegs alles erschöpft, was wir an inhaltlichen Momenten in unseren Gewissens-Aussagen vorfinden; eine dritte Art solcher Inhalte tritt vielmehr noch hinzu, die ihren Ursprung aus einer neuen, völlig anderen Quelle hernimmt. Nicht blos von aufsen, aus den Besonderheiten unserer individuellen Entwickelung oder aus den Anschauungen, wie sie sich in der Gemeinschaft, der wir angehören, herausgebildet haben, wird unser sittliches Urtheil bestimmt und herangezogen, sondern wir finden, sobald wir zu einiger Selbständigkeit herangereift, auch in uns selbst eine Instanz vor, der wir, je nach unserer Entschlufsfähigkeit, zu folgen im Stande sind. Wir besitzen nämlich die Fähigkeit eigener intellectueller Reflexion über das, was für recht und gut zu halten sei. Und mag diese Reflexion auch noch so sehr an die von aufsen an uns herangebrachten Sittlichkeits-Anschauungen anknüpfen und immer noch in weitem Maafse in ihrem Banne befangen bleiben: sie bedeutet doch principiell etwas Neues, Eigenes, einen Bruch mit der bisherigen blinden Unterordnung unter blos überkommene Anschauungsweisen, eine Emancipation der eigenen Einsicht für die Bestimmung unseres ethischen Urtheils. Die Entscheidungen unserer auf sich gestellten „praktischen Vernunft“, um mit Kant zu reden, wären es also, welche diese dritte Gruppe von Inhalten bilden, denen wir in den Aussagen des Gewissens, allerdings in sehr verschiedenem Maafse bei den Einzelnen, begegnen. — Es würde freilich ein Mifsverständnifs sein, wenn man annehmen wollte, in dieser intellectuellen Reflexion sei eine absolute, überindividuelle Vernunft thätig, als ob dieser eine selbständige Wirklichkeit aufser uns zukäme und ihre Bethätigungen nur gelegentlich in unserer Reflexion in die Erscheinung träten. Wir haben vielmehr allen Grund, gerade in Dem, was in unserer Vernunftthätigkeit als das eigentliche Agens zur Geltung kommt, unser eigenstes, innerstes Selbst zu erblicken, oder doch eines der wesentlichsten Momente dieses

Selbst. Das werden unsere späteren Untersuchungen noch in helleres Licht stellen. Allein trotzdem ist doch klar, dafs die Aussagen unserer intellectuellen Reflexion — eben als Vernunfturtheile — allen blos individuellen Besonderheiten unseres Ich enthoben sind und mit Recht Anspruch erheben auf Gültigkeit für alle vernünftigen Wesen überhaupt. Es handelt sich also in ihnen nicht etwa um ähnliche Inhalte, wie wir sie vorhin als „individuelle" bezeichneten, sondern durchaus um allgemeingültige; nur das diese Allgemeingültigkeit hier nicht auf der blos thatsächlichen Zusammenstimmung Vieler, in Folge gemeinsamer historisch-socialer Entwickelung, beruht, sondern auf einer bei Allen wesentlich übereinstimmenden geistigen Eigenart, die in den Grundsätzen unserer Vernunftthätigkeit zum Ausdruck kommt. —

Es ist leicht vorauszusehen, dafs bei solcher Vieldeutigkeit des Gewissensbegriffes in Bezug auf die Beantwortung der Fragen, die uns hier interessiren, mancherlei Verwirrung entstehen mufste. Die Frage z. B. nach dem Ursprung des Gewissens wird eine sehr verschiedene Beantwortung erfahren können, je nachdem man dabei wesentlich das rein formale Moment dieses Begriffes im Auge hat, oder zugleich auch an bestimmte inhaltliche Aussagen denkt, zu denen die Gewissens-Instanz führt; und wiederum wird sich das Ergebnifs im letzteren Falle verschieden gestalten, je nachdem man vorzugsweise an individuelle Inhalte, an solche einer historischen Gemeinschaft oder endlich an solche, welche der intellectuellen Reflexion entspringen, denkt. Und zugleich wird es sich hiernach auch entscheiden müssen, welche Bedeutung, welcher Werth, welche Autorität den Aussagen des Gewissens zukommt. Eine ganze Reihe, namentlich empiristischer, Gewissenstheorien krankt daran, dafs ihren Untersuchungen nur eine dieser Begriffsbestimmungen des Gewissens zu Grunde gelegt ist, und dennoch die so gewonnenen Ergebnisse ohne Weiteres auf das Gewissen überhaupt übertragen werden, wodurch denn nothwendig ganz einseitige Anschauungen entstehen, denen wissenschaftliche Brauchbarkeit nicht zugestanden werden kann. —

Wollen wir also über die Bedeutung der Gewissens-Instanz in's Klare kommen, so wird eine gesonderte Behandlung der in Frage kommenden Probleme für jede der genannten möglichen Fassungen dieses Begriffes unerläfslich sein. —

B. Die Gewissens-Vorgänge oder das formale Moment des Gewissens.

Wir beginnen mit der Analyse der Gewissens-Vorgänge. Wir wollten unter diesen solche im engeren Sinne unterscheiden, und darunter die bekannten Erscheinungen des „guten" und „bösen Gewissens" in ihren formalen, psychologischen Eigenthümlichkeiten verstehen, und andererseits solche in einem weiteren, weniger geläufigen Sinne, nämlich die mehr objectiv-theoretischen sittlichen Urtheils-Vorgänge in uns. — Wir beginnen naturgemäfs mit den ersteren, — nicht nur als den der gewöhnlichen Erfahrung ungleich geläufigeren, sondern auch, weil sie überhaupt typisch sind für alle Erscheinungen, die wir auf das „Gewissen" beziehen.

Als die charakteristischen Momente der Vorgänge des guten und bösen Gewissens, als dessen Symptome gleichsam, erkannten wir bereits bestimmte, mehr oder minder lebhafte Gefühlsregungen, Beruhigung und Befriedigung im einen, Beunruhigung und Unzufriedenheit im anderen Falle. — Derartige Gefühls-Reactionen setzen einen bestimmten Anlafs voraus; es mufs etwas vorliegen, worüber wir jene zufrieden machende Beruhigung oder diese nagende Unruhe empfinden. Und es ist leicht anzugeben, von welcher Art ein solcher Anlafs im Allgemeinen sein wird, — da wenigstens, wo die in Frage stehenden Erscheinungen rein zu Tage treten sollen: es mufs in diesem Falle allemal irgend ein bestimmtes Verhalten des betreffenden Individuums vorliegen, welches diese Vorgänge erleben soll; und zwar mufs im Allgemeinen dieses Verhalten entweder selbst von einer absichtlichen Willensentscheidung des Individuums bestimmt gewesen sein oder doch wenigstens auf frühere derartige Willensentscheidungen zurückgehen; es sind also vor Allem die bewufsten,

activen Handlungen, welche zu Gewissensregungen Anlafs geben. Doch giebt es auch Fälle, wie die Erfahrung lehrt, wo eigentliche Willensentscheidungen nicht vorliegen, durch welche das betreffende Verhalten bestimmt war, und dennoch nachher Gewissens-Reactionen sich einstellen. Die genauere Prüfung dessen, was in solchen Fällen im Bewufstsein zu finden ist, was also etwa in den Selbstanklagen zum Ausdruck kommt, zu denen das „böse Gewissen“ führt, lehrt, dafs man hier die deutliche Vorstellung hat, Gelegenheiten genug zu entsprechenden Willensentscheidungen gehabt, und zwar mit deutlichem Bewufstsein erlebt zu haben; nur, dafs man im entscheidenden Augenblicke irgend welchen anderen Antrieben Gehör geschenkt habe, und so sich von der eigentlich damals geforderten Entscheidung habe abbringen lassen, — so dafs auch hier zuletzt wenigstens in dem Gehör-geben an jene Antriebe eine Willens-Entscheidung gegeben wäre, welche unsere gegenwärtige Verhaltungsweise zwar nicht direct veranlafst, aber doch mittelbar verschuldet hat. Eine blofse „Unterlassung“ im strengen Sinne des Wortes, als ein Fehlen jeder activen Willensbethätigung in dem für den Gewissensvorgang in Frage kommenden Verhalten wird man also als Ursache einer Gewissens-Regung nicht zugestehen dürfen.

Nun zeigt sich aber weiter: nicht jede Handlung oder Verhaltungsweise hat solche actuellen Gewissens-Vorgänge im Gefolge, wie wir sie hier vor Augen haben. Die tausend gewohnten Bethätigungen des alltäglichen Lebens nehmen ihren Lauf, ohne dafs sich, wo nicht besondere Bedingungen hinzutreten, derartige Reactionen oder auch nur merkliche Spuren derselben nachweisen lassen. Es entsteht also die Frage: wodurch mufs ein Verhalten charakterisirt sein, das zu Gewissens-Regungen Anlafs geben soll? Um hierauf eine Anwort zu erhalten, werden wir am besten die Gefühlsregungen näher untersuchen, welche in dem Gewissens-Vorgang gegeben sind. Und zwar halten wir uns der Einfachheit halber vorerst ausschliefslich an das böse Gewissen, wo die Gefühls-Reactionen am ursprünglichsten und lebendigsten aufzutreten pflegen. Welcher Art sind die Ge-

fühle, welche hier in die Erscheinung treten? Daſs es Unlustgefühle sind, genügt noch nicht; denn solche erregt z. B. auch das Miſslingen einer gewollten Handlung; und doch haben die in diesem Falle zu beobachtenden Erregungen nichts gemein mit denen, welche im bösen Gewissen zum Ausdruck kommen. Was unterscheidet also diese letzteren von jenen? Etwa der Gedanke an die möglichen üblen Folgen unseres Verhaltens? Aber es giebt doch Fälle, wo von solchen gar nicht die Rede sein kann, und dennoch das böse Gewissen laut und deutlich seine Stimme erhebt. Und selbst da, wo die Furcht vor den etwaigen Folgen mit hereinspielt, zeigt doch die genauere Analyse, daſs das eigentlich Empfindliche, Beunruhigende nicht in ihnen selbst liegt, sondern in dem Gedanken, daſs sie, wenn sie eintreten würden, uns mit Recht träfen, daſs wir es auch nicht anders verdient hätten. Deutlich also zeigt sich hier, was eigentlich in der Gemüthsverfassung des bösen Gewissens das Entscheidende ist: eine Verwerfung unseres Verhaltens, resp. unseres eigenen Selbst, dem es zuzurechnen ist, — eine Selbst-Verurtheilung, welche in dem Gedanken wurzelt, wir hätten uns in dem entscheidenden Augenblick anders verhalten sollen und können. Und alles, was uns dahin brachte, nun dennoch gerade jenes jetzt von uns verworfene Verhalten einzuschlagen, rechnen wir uns als „Schuld“ an, welche verdienter Weise eine „Vergeltung“ im Gefolge haben müſste.

Das ungefähr sind die Reflexionen, welche die Stimmung des bösen Gewissens hervorbringt, die wir somit gleichsam als eine Analyse und Interpretation der hier erregten Gefühle betrachten dürfen. Im Allgemeinen, so dürfen wir diesen Thatbestand charakterisiren, beruht die Reaction des bösen Gewissens auf einer Vergleichung unserer Handlung oder Verhaltungsweise mit einer uns in der Idee vorschwebenden anderen, für die wir uns hätten entscheiden sollen, wie wir jetzt einsehen, — kurz also: auf der Vergleichung mit einer in uns lebendig gewordenen „Pflicht-“ oder „Ideal“-Vorstellung des in dem betreffenden Falle einzuschlagenden Verhaltens. — Und zwar ist diese Vergleichung — das lehrt die allgemeine Erfahrung — nicht etwa

unserer Willkür überlassen; es steht nicht bei uns, ob wir sie anstellen und auf uns wirken lassen wollen. Sie drängt sich uns vielmehr auf, nimmt gewaltsam von unserem Sinnen und Denken Besitz, ohne dafs wir uns ihrer Argumentation erwehren können. — Wie ist das nun zu verstehen? Woher rührt jene zwingende Gewalt, die unser Reflectiren in die bestimmte Richtung nöthigt, die doch ganz abliegt von Allem, was uns durch Hoffnung auf Lust anlocken könnte?

Um den Schlüssel zu diesen Fragen zu finden, werden wir vor Allem das Maafs, nach dem hier gemessen wird, jene Pflicht- oder Ideal-Vorstellung, mit der wir unser Verhalten in Vergleichung bringen, näher ins Auge zu fassen haben. Zwar hier noch nicht in dem Sinne, dafs wir ihren Inhalt berücksichtigen; denn all' diese inhaltlichen Beziehungen wollten wir späteren Untersuchungen vorbehalten. Vielmehr die psychologische Bedeutung dieser Vorstellung ist es, was uns hier interessirt, die Frage nach ihrem Ursprung in uns und nach den Bedingungen ihrer Wiederbelebung gerade jetzt, wo wir uns mit ihrer Forderung durch unser Verhalten in Widerspruch gesetzt haben. Wie wir überhaupt zu der Vorstellung eines „Sollens" kommen, also eines uns verpflichtenden „Ideals", einer „Pflicht", die uns vorschriebe, wie wir uns unter gegebenen Bedingungen zu verhalten hätten, wird sich zum Theil freilich erst im Zusammenhange mit jenen späteren Erörterungen klarlegen lassen, in denen wir die inhaltlichen Momente dieser Pflichtvorstellung behandeln wollen; hier werden wir diese Frage nur streifend berühren können. Aber vor der Hand ist auch die andere Frage wichtiger, die nach der Art der Gegenwart der Pflichtvorstellung im Bewufstsein während der für die Gewissens-Reaction in Betracht kommenden Vorgänge. So viel ist klar: schon während der Handlung selbst, ja, schon während des Entschlusses zu ihr mufs uns irgendwie eine Vorstellung des in dem vorliegenden Falle eigentlich von uns zu fordernden Verhaltens gegenwärtig gewesen sein, wenn die nachträglichen Anklagen des Gewissens irgend welchen Sinn haben sollen; im anderen Falle würden wir uns nicht das Abweichen von dieser Pflicht-

Norm, sondern höchstens eine augenblickliche Gedankenlosigkeit, eine Uebereilung zum Vorwurf machen. — Auf der anderen Seite aber ist es selbstverständlich ausgeschlossen, allen Pflicht-Vorstellungen, wie sie bald in diesem, bald in jenem Anwendungsfall in Frage kommen, eine permanente actuelle Gegenwart im Bewufstein zuzuschreiben, als ob sie thatsächlich beständig Gegenstand der Vorstellung des auf sie gerichteten Bewufstseins wären. Das würde aller psychologischen Erfahrung einfach widersprechen, vor Allem der Thatsache der „Enge des Bewufstseins"; immer nur eine relativ geringe Zahl psychischer Vorgänge können sich gleichzeitig in voller Bewufstheit abspielen, während, wenn jener Gedanke durchführbar sein sollte, es geradezu unzählige sein müfsten, die fortwährend neben einander bewufst wären. — Wir haben vielmehr psychologisch uns das Verhältnifs so zu denken, dafs erst die Ueberlegung der Handlung, die unser Verhalten vorbereitenden und bestimmenden Reflexionen es sind, welche die Vorstellung des pflicht-mäfsigen, idealen Verhaltens für den betreffenden Fall in unserem Bewufstsein lebendig machen. Von früheren, ähnlichen Fällen her, an denen sich allmählich unsere Vorstellung einer entsprechenden Pflicht entwickelt hat, haben sich feste „Associationen" in uns gebildet zwischen der Vorstellung der bestimmten Handlung und der eines sie betreffenden Sollens oder Nicht-sollens, so dafs nun die Gelegenheit zur Handlung und die Erwägung, die ihr vorangeht, ohne Weiteres den Associations-Mechanismus in Bewegung setzt und die in Frage kommende Pflicht-Vorstellung in's Bewufstsein erhebt. So ist es erreicht, dafs auch diese nun in die weitere Reflexion eingreift, welche unser Verhalten einleitet; sie ist dabei actuell gegenwärtig, und der Versuch, über sie hinwegzugehen, ohne sie bei unserer Entscheidung zu beachten, wird naturgemäfs eine Reaction nach sich ziehen, wie sie im Vorgange des bösen Gewissens thatsächlich vorliegt. Es braucht dabei nicht einmal die Pflichtvorstellung jedes Mal in vollbewufster Ausprägung gegenwärtig zu sein; vielmehr genügt auch ihre Anwesenheit in mehr rudimentärer und unbestimmter

Form, vielleicht nur in warnenden oder mahnenden Gefühlsregungen. Auch so noch werden die Gewissens-Reactionen sich einstellen, obschon die Erfahrung lehrt, dafs sie um so schwächer auftreten, je weniger klar bewufst man während der Erwägung der betreffenden Verhaltungsweise die Pflichtvorstellung vor Augen gehabt hat.

Ist nun diese Voraussetzung erfüllt, ist also während der Ueberlegung und Entschlufsfassung uns eine Pflichtvorstellung des in dem vorliegenden Falle gebotenen Verhaltens gegenwärtig und somit wirkungsfähig gewesen und zwar so, dafs wir von der uns verpflichtenden Kraft dieser Vorstellung unbedingt überzeugt waren, so läfst sich leicht psychologisch verstehen, wie es nach Ausführung der betreffenden Handlung in uns aussehen wird. Steht diese Handlung oder dieses Verhalten, wie es beim bösen Gewissen allein in Frage kommt, im Widerspruch mit jener Pflichtvorstellung, so wird diese letztere gerade, je mehr sie bei der Entschliefsung und Durchführung des Entschlusses gewaltsam zurückgedrängt war, um so stärker wieder hervortreten und sich geltend machen. So lange noch die Durchführung des einmal gefafsten Entschlusses unser Augenmerk in Anspruch nimmt, wird das lebhafte Gefühlsinteresse, das uns dabei leitet, freilich im Stande sein, alle anderen Regungen und Erwägungen bei Seite zu schieben und nieder zu halten. Ist aber dieses Interesse befriedigt, ist Das glücklich erreicht, was unser Entschlufs erstrebte, so werden naturgemäfs jene bisher treibenden Gefühls-Spannungen wieder nachlassen; im Momente der Durchführung unserer Absicht war der Höhepunkt des Gefühls-Interesses daran erreicht; nunmehr ist der Raum wieder frei geworden für andere Interessen und unter ihnen vor Allem für die zuletzt gewaltsam niedergehaltenen. — Wir sind aber in der That vollkommen berechtigt, zu diesen in uns lebendigen Interessen auch die Pflichtvorstellung zu zählen, deren Vorhandensein in uns wir als wesentliche Bedingung für das Zustandekommen des Gewissensvorganges forderten. Denn wir hatten als selbstverständlich hinzugefügt, dafs wir von der verpflichtenden Kraft dieser Pflichtvorstellung auch wirklich überzeugt sein müfsten,

also sie als „Pflicht für uns“, — weil als Pflicht für Alle überhaupt, — wirklich anerkannten. Eine solche Anerkennung einer bestimmten Verhaltungsweise als allgemeingültiger Pflicht bedeutet aber doch so viel, dafs wir uns für die Dauer entschliefsen, auch unser eigenes Verhalten im Sinne ihrer Forderung einzurichten, — so lange uns nicht etwa eine spätere, reifere Ueberlegung zu einer uns dann besser einleuchtenden neuen Auffassung und entsprechenden Pflichtvorstellung hinübertreibt und die jetzt uns beherrschend verdrängt. Jene „Anerkennung als Pflicht“ stellt also selbst eine Willensentscheidung dar, und zwar eine solche, die wir wenigstens in dem Augenblick, wo wir sie vollzogen, als dauernde Entscheidung meinten, als maafsgebend für alle unsere ferneren Handlungen und Verhaltungsweisen. Eine solche „permanente Willensentscheidung“ aber können wir auch als ein dauernd uns leitendes Interesse bezeichnen, zumal, wenn bereits wiederholt jene Entscheidung von uns in Handlungen durchgeführt ist und dabei die erste, vielleicht noch unsicher gebliebene Reflexion, die uns zu ihr hintrieb, durch weitere, von anderen Gesichtspunkten ausgehende Ueberlegungen Bestätigung gefunden hat und so unsere Entschliefsung immer mehr gefestigt und überzeugter geworden ist. —

Gerade diese Natur der Pflichtvorstellung, der zu Folge sie ein sonst immer lebhaft von uns vertretenes Interesse darstellt, erklärt nun die Vorgänge des bösen Gewissens aufs vollständigste. Die Verdrängung jenes permanenten, durch wiederholte frühere Entscheidungen immer mehr zu eigen gemachten Interesses durch andere, nur durch die Zufälligkeiten und besonderen Reize des Augenblicks bedingte und beflügelte Leidenschafts-Interessen kann unmöglich lange bestehen bleiben. Das momentane Gewähren-lassen der letzteren hat einen Zwiespalt in unser Inneres gebracht, einen Widerspruch zwischen unserem eigenen, von uns selbst gewollten Wesen und dem neuen, plötzlich hervorbrechenden rebellischen Einzelwollen; und dieser Zwiespalt fordert mit Nothwendigkeit irgend eine Ausgleichung. Die zuverlässige Basis unserer ganzen bisherigen Führung aller unserer

Lebensbethätigungen ist erschüttert; es bleibt nichts übrig, als entweder das störende Element, das durch die Ausführung des Augenblicksentschlusses hereingebrochen ist, auf irgend eine Weise wieder zu entfernen oder nach neuen, besseren Grundlagen der weiteren Lebensführung zu suchen. Letzteres wird da vor Allem eintreten, wo die besonderen Umstände des vorliegenden Falles irgendwie eine Erschütterung der bisher uns leitenden Ueberzeugung im Gefolge haben und dementsprechend eine Revision der früheren Willensentscheidungen und Pflichtvorstellungen nach neuen, besseren Maaſsstäben uns nahe legen. Ersteres dagegen, das lebhafte Gefühl der verlorenen Einhelligkeit unseres Wesens und das damit Hand in Hand gehende Streben nach Wiederabstoſsung des fremd hereingetretenen, störenden Elementes: das würde die innere Verfassung sein, welche den Vorgang des „bösen Gewissens" charakterisirt. Und hierin liegt es denn auch begründet, daſs uns hier die Vergleichung unseres thatsächlichen Verhaltens mit der uns bisher leitenden Pflichtvorstellung so unabweisbar wird, und daſs wir nicht zur Ruhe kommen, bevor wir nicht alle aus dieser Vergleichung sich für unser ferneres Verhalten ergebenden Consequenzen gezogen haben. —

Es wird nicht erst einer gleich ausführlichen Analyse des guten Gewissens bedürfen, um zu einem analogen Ergebniſs auch für dieses zu gelangen. Auch hier liegt offenbar eine Vergleichung unseres gegenwärtigen Verhaltens mit der uns geläufigen Pflichtvorstellung zu Grunde; nur daſs hier diese Vergleichung nicht, wie beim bösen Gewissen, zu einem negativen Resultate führt, sondern gerade die Zusammenstimmung unseres augenblicklichen Entschlusses mit unserem ganzen Denken und Wollen, wie wir es in der Aneignung der uns jetzt leitenden Pflichtvorstellungen selbst begründet haben, uns zum Bewuſstsein bringt. Das erklärt die Gefühle der Beruhigung und inneren Befriedigung, durch welche wir das gute Gewissen charakterisirt fanden. — Da nun aber dieses Zusammenstimmen unter normalen Bedingungen die Regel sein wird, so begreift sich auch weiter die oft geltend gemachte Thatsache, daſs das Gefühl des guten Gewissens eine relativ nur geringe Intensität zu zeigen pflegt, — in dem

Maafse sogar, dafs es uns gemeinhin kaum als besonderer Gemüthsvorgang zum Bewufstsein kommt. Daraufhin aber die Realität und besondere Natur dieses „guten Gewissens“ überhaupt leugnen zu wollen, wäre doch ein Missgriff, der den Thatsachen nicht genügend Rechnung trägt. Denn erstlich finden wir auch beim bösen Gewissen die analoge Erfahrung, dafs es sich abstumpft und zuletzt kaum noch bemerkt wird, wenn ein Verhalten, das den mitgebrachten Pflichtvorstellungen widerspricht, die Regel wird. Man kann sich das böse Gewissen durch consequente Nichtbeachtung und beständig wiederholte Uebertretung der Pflichtgebote, die einen etwa aus früherer Gewohnheit noch beherrschen, allmählich so weit gleichsam „abgewöhnen“, dafs seine Regungen zuletzt kaum noch irgend sich geltend machen. — Zweitens aber zeigt es sich, dafs auch das Gefühl des guten Gewissens unter günstigen Bedingungen doch zu beträchtlicher Intensität sich erheben kann. Es wird dies umsomehr der Fall sein, je mehr das Zusammenstimmen mit der Pflichtvorstellung unter den vorliegenden Umständen zu bedeuten hatte, — je mehr Opfer es uns gekostet hat, je mehr Hindernisse zu überwinden waren und dgl., kurz, je stärker die Versuchung war, vom Gebote der Pflicht abzuweichen.

Wo nun die Gewissens-Reactionen einen höheren Grad von Lebhaftigkeit erreichen, pflegen sich noch, wie bereits früher angedeutet, gewisse Folge-Erscheinungen von secundärer Natur einzustellen, auf die wir, da auch sie durchaus charakteristisch sind für die ganze psychische Verfassung, in welche uns jene Reactionen versetzen, noch kurz einen Blick werfen wollen. Es sind dies nämlich gewisse, eigenartige Reflexionen, die sich im Falle des bösen Gewissens als Selbstanklagen und Selbstvorwürfe darstellen: man habe doch anders handeln sollen und können; man habe gethan, was man nicht verantworten könne und was nicht wieder gut zu machen sei u. s. f. Sehr bezeichnend für diese Stimmung ist die ihr entspringende Geneigtheit, alle Mifserfolge, selbst ganz zufällige und unbeabsichtigte Unfälle, die sich an unser Verhalten etwa angeschlossen haben, uns nunmehr als wohlverdiente Strafe zuzurechnen.

Diese Neigung läfst sich oft genug beobachten, namentlich da, wo es sich um besonders schwerwiegende Fälle handelt; sie steigert sich bisweilen sogar bis zu Ausbrüchen der Wuth über sich selbst, wie sie im Haar-ausraufen, mit dem Kopf gegen die Wand rennen und ähnlichen Dingen ihren Ausdruck findet, oder auch wohl zu kalt überlegten Selbstquälereien, zu asketischen Verrichtungen und Bufsübungen oder Selbstmord-Versuchen. Das alles offenbar aus der Absicht heraus, die leidenschaftliche Unzufriedenheit mit sich selbst zum Austrag zu bringen; vielleicht aber doch bisweilen auch von dem Instinkt geleitet, sich möglichst nachdrücklich die aufs Neue bewährte Pflichtvorstellung einzuprägen und besser gegenwärtig zu halten, sowie sich zu zwingen, es künftighin mit ähnlichen Entscheidungen ernster zu nehmen. Diese Thatsachen der Reue und der Selbstverurtheilung gerade sind es in erster Linie gewesen, welche die Aufmerksamkeit immer wieder auf die Vorgänge des Gewissens hingelenkt haben, und welche aufs Deutlichste zeigen, dafs diese Reactionen doch noch etwas anderes sind, als blofse Gefühle der Lust und Unlust, wie wir sie sonst überall beobachten. — Dafs Aehnliches auch beim guten Gewissen mitunter zu bemerken ist, wenn auch wiederum der Regel nach nur in sehr abgeschwächtem Grade, wird sich nicht bestreiten lassen. Die sich anschliefsenden Reflexionen werden hier den Charakter der Zufriedenheit mit sich selbst tragen und finden einen bezeichnenden Ausdruck darin, dafs man allen an das gewählte Verhalten sich anheftenden Folgen mit voller „Seelenruhe" entgegenzusehen vermag, auch wenn sie vielleicht Nachtheile und Schädigungen mit sich bringen, welche garnicht auf dem eingeschlagenen Wege vermuthet waren. Gerade diese Bereitschaft, selbst Leiden willig zu übernehmen, wenn die Durchführung unserer sittlichen Ueberzeugung und einmal zu eigen gemachten Pflichtvorstellung es erfordert, ist es zu allen Zeiten gewesen, was die geheimnifsvolle, unwiderstehliche Anziehungskraft auf die Umgebung ausübte, von der wir so oft berichtet finden. Und wie wir weiterhin beim bösen Gewissen die Tendenz bemerken konnten, das Band zwischen unserm thatsächlichen Wollen

und unserer Pflichtvorstellung, das durch die vorliegende Uebertretung zerrissen war, durch ein festeres, besseres zu ersetzen, so finden wir auch beim guten Gewissen unter Umständen innere Regungen, welche auf eine weitere, noch zuverlässigere Festigung dieses Bandes hinauslaufen. Namentlich wo die Gefahr der Abweichung von der Pflicht uns sehr nahe getreten war, wird die nachträgliche Reflexion, wie „gut“ es doch war, dafs wir dennoch beim Pflichtgebote geblieben sind, eine solche Festigung im Gefolge haben. — Natürlich können alle diese Folge-Erscheinungen nur dann rein auftreten, wenn die bisher uns leitende Pflichtvorstellung nicht etwa schon in uns erschüttert war und vielleicht durch die besonderen Umständen des gerade gegebenen Falles uns die Unzulänglichkeit derselben zum Bewufstsein gekommen oder doch wenigstens wie eine dunkle Ahnung aufgegangen ist. Wo dies der Fall ist, da gestalten sich die Gewissensvorgänge complicirter, indem zugleich die inhaltlichen Momente von Bedeutung werden und die Bedingungen, welche einen Wechsel dieser letzteren in uns hervorbringen. Wir werden auf diese Verhältnisse an späterer Stelle zurückzukommen haben. —

Neben den bisher analysirten Vorgängen des „guten“ und „bösen Gewissens“ giebt es nun — einem weit verbreiteten Sprachgebrauch zu Folge — auch noch Anwendungsarten dieses Begriffes, welche sich auf den ersten Blick wenigstens keineswegs damit decken. Schon dafs ein solcher Sprachgebrauch überhaupt entstehen konnte, weist darauf hin, dafs hier irgend ein, wenn auch noch so lockerer Zusammenhang bestehen mufs. Es wird jetzt der Ort sein, auf die früher (S. 26) zurückgestellte Aufgabe, diesen Zusammenhang aufzudecken, näher einzugehen.

Wenig Schwierigkeiten bietet diese Aufgabe in betreff des sogenannten „mahnenden“ oder „warnenden Gewissens“, die sich schon vor der Handlung, während der Ueberlegung und Entschlufsfassung einstellen. Denn was hier vorliegt, ist offenbar nichts weiter, als dafs wir, wie es auch sonst wohl geschieht, uns mit einiger Lebhaftigkeit in den zu erwartenden nächsten

Zukunftsverlauf, den inneren Zustand nach der Handlung hineinversetzen und vorausfühlen, wie uns da zu Muthe sein wird. Es ist also einfach das in Gedanken schon vorausempfundene gute und böse Gewissen, wie es uns je nach unserer Entscheidung bevorsteht, was sich hier geltend macht. Von früheren ähnlichen Handlungsweisen her sind darauf folgende Gewissensregungen noch in lebendiger Erinnerung; die damals begründeten Associationen treten daher jetzt, wo sich's um eine analoge Entschliefsung handelt, wieder mit gröfserer Intensität ins Bewufstsein, und zwar um so mehr, je intensiver wir uns bereits in die Rolle des wirklichen Thäters der Handlung hineinversetzen, je mehr der entscheidende Entschlufs und die actuelle Durchführung uns unmittelbar nahe tritt. — Wo diese Anlehnung an bereits erlebte Erfahrungen eines guten und bösen Gewissens nicht möglich ist, weil solche noch nicht vorliegen, da beschränken sich die Erlebnisse des mahnenden und warnenden Gewissens denn auch in der That auf viel unbestimmtere Erregungen, wie sie der ganz allgemeinen, gestaltlosen Erwartung eines möglicherweise für uns Verhängnifsvollen, Bedeutsamen entsprechen; und in diesen Erregungen werden wir wiederum bei genauerer Analyse einfach die vorweggenommenen Vorgänge des zu erwartenden guten und bösen Gewissens erkennen, nur dafs diese hier nicht mehr blos schon Erlebtes in sich enthalten, sondern zum überwiegenden Theil auf Construction beruhen, welche freilich zuletzt doch an irgend welche Erfahrungen, wenn auch noch so allgemeiner und fragmentarischer Aehnlichkeit, anknüpfen müssen. Ein warnendes oder mahnendes Gewissen, ohne dafs Jemand vorher irgendwelche Regungen eines guten und bösen Gewissens erlebt hat, wird keine Erfahrung uns jemals aufzwingen können; und nicht blos, weil alle Erfahrung überhaupt ihre Grenzen hat, sondern, weil hier eine psychologische Unmöglichkeit vorliegen würde. Das „mahnende“ und „warnende Gewissen“ ist eben gar nichts anderes, als die vorweggenommene Vorstelluug oder doch Vorahnung des guten und bösen Gewissens, wie es nach der Durchführung des jetzt in der Erwägung begriffenen Entschlusses uns bevorsteht. —

Verwickelter stellt sich der Zusammenhang mit den Grunderscheinungen des guten und bösen Gewissens dar bei jenen Vorgängen, welche wir als Bethätigungen eines Gewissens im weitesten Sinne des Wortes fassen wollten, nämlich bei der Billigung oder Mifsbilligung der Handlungen Anderer oder auch blos vorgestellter Handlungen. Namentlich im letzteren Falle scheint die Gewissensbethätigung kaum noch aus dem Charakter einer rein theoretischen Entscheidung oder Aussage herauszutreten; alle inneren, individuellen Gefühlsvorgänge, wie sie in den Regungen des guten und bösen Gewissens zu bemerken sind, erscheinen hier so gut, wie ausgelöscht. — Und dennoch läfst sich zeigen, dafs wir es auch bei diesen sittlichen Urtheilen keineswegs mit einer völlig neuen, andersartigen Regsamkeit unseres Innenlebens zu thun haben. Vielmehr werden wir erkennen, dafs auch diese Aussagen des „Gewissens" auf jene Urphänomene aller Gewissensvorgänge überhaupt zurückgehen und ohne sie niemals zu Stande kommen würden.

Was zunächst die sittliche Schätzung der Handlungen Anderer anlangt, die freudige beifällige Zustimmung oder andererseits die unwillige Entrüstung darüber, so ist freilich ohne Weiteres klar, dafs es nicht unsere eigenen Gewissensregungen, wenigstens nicht unmittelbar, sein können, die hier zum Ausdruck kommen. Diese können sich selbstverständlich immer nur auf eigene Handlungen oder Verhaltungsweisen beziehen, sofern wir nicht etwa mit dem Anderen gemeinsame Sache machen, seine Schuld zu verbergen suchen oder dergleichen, womit wir aber dann eben zugleich eigene Schuld auf uns laden. — Dennoch hängen jene ethischen Gefühlsäufserungen bei Handlungen Anderer in der That mit Erfahrungen von eigenen Gewissensregungen zusammen, die wir in ähnlichen Fällen erlebt haben, oder in die wir uns wenigstens hypothetisch hinein zu versetzen im Stande sind. Denn das ist nun eine weitere Eigenart bei den Gefühlen, wie sie im guten und bösen Gewissen sich regen: wir setzen sie als allgemeingültig voraus; wir meinen, jeder Andere müsse sie im gleichen Falle in gleicher Weise erleben. Und je mehr

wir im „Leben der Welt“ die Erfahrung machen, dafs dies nicht immer der Fall ist, um so leichter lassen auch wir selbst uns in dem, was wir bisher für streng verpflichtend gehalten, irre machen und entwöhnen uns der auf jene zweifelhaft gewordenen Pflichtvorstellungen bezüglichen Gewissensregungen. — Im Grofsen und Ganzen aber herrscht ja in der That innerhalb der Gesellschaft, so weit sie der Einzelne kennen zu lernen pflegt, also innerhalb der Stammes- oder Volksgemeinschaft, in allen wichtigeren sittlichen Fragen eine so weitgehende Uebereinstimmung, dafs jene Voraussetzung der Allgemeingültigkeit der verpflichtenden Inhalte, welche für unsere eigenen Gewissensregungen maafsgebend sind, sehr allgemein sich zu entwickeln und zu festigen vermag. — Auf dieser Voraussetzung aber offenbar beruht nun auch unsere Billigung oder Mifsbilligung fremder Handlungen. Wir meinen, der Thäter müsse den unserigen analoge Gewissensregungen kennen, und das müsse ihn bei der Erwägung der Handlungen bestimmen. So, wie wir nun uns selbst — im Falle des bösen Gewissens — nachträglich mit Anklagen überhäufen, uns alles Mifsgeschick als verdient zurechnen u. s. f., so verfahren wir jetzt mit jenem Anderen; — und das nicht etwa aus Selbstgerechtigkeit oder Schadenfreude, sondern gerade weil wir uns selbst, mit unserem Gewissen, an dessen Stelle versetzen, weil wir in ihm uns selbst verurtheilen, so wie wir vor uns dastehen würden, wenn wir die That begangen hätten. — Immer sind es daher auch die von uns selbst in unserer bisherigen Entwickelung erreichten Pflichtvorstellungen, nach denen wir ein Verhalten Anderer beurtheilen, nicht etwa deren eigene Pflichtvorstellungen, oder gar objective, absolute. Nur freilich wäre hinzuzufügen, dafs mitunter gerade fremde Handlungen, namentlich wenn sie von Persönlichkeiten ausgehen, die uns bisher in sittlicher Beziehung sehr hoch standen, den Anstofs geben können zu einer Revision unserer bisherigen Pflichtanschauung und zum Uebergang zu einer neuen, uns höher und umfassender erscheinenden, nach welcher auch die vorliegende Handlung uns in anderem Lichte erscheint.

Damit ist nun zugleich aber schon der Gesichtspunkt ge-

wonnen, von dem aus auch unsere Billigung und Mifsbilligung blos vorgestellter Verhaltungsweisen sich erklären. So wenig auch diese ethischen Urtheilsbethätigungen sich von dem Charakter rein theoretischer Aussagen zu entfernen scheinen mögen, so beruhen doch auch sie ganz wesentlich auf früher erlebten gefühlsmäfsigen Aeufserungen unseres Gewissens, wie wir sie in den Regungen des guten und bösen Gewissens kennen gelernt. Nur kommt hier noch entschiedener, als in dem vorhin betrachteten Falle, die Voraussetzung der Allgemeingültigkeit der von uns selbst erlebten Gewissensregungen zur Geltung. Unsere ethischen Urtheile sind geradezu der Ausdruck für diese vorausgesetzte Allgemeingültigkeit. Wenn wir von einem Verhalten sagen, es sei gut oder schlecht, recht oder unrecht, so nehmen wir das vermeintliche Recht zu solchen Aussagen ganz unmittelbar von unseren in uns selbst erlebten Gewissensregungen her, wie wir sie in ähnlichen Fällen entweder wirklich erfahren oder doch in Anlehnung an eigene Erfahrungen uns construiren. Die Art, wie uns bei solchem Verhalten zu Muthe gewesen ist oder sein würde, nehmen wir ohne Weiteres als maafsgebend für alle Individuen und wählen daher jene allgemeingültigen Prädikate, anstatt unser Urtheil etwa nur mit subjectiven Einschränkungen auszusprechen. — Auch hier aber kommt uns im Grofsen und Ganzen die allgemeine Erfahrung zu Hülfe; im Gedankenaustausch mit anderen Individuen derselben Gemeinschaft begegnen wir so überwiegend den gleichen ethischen Urtheilen, dafs wir uns zuletzt kaum noch bewufst sind, dafs doch die letzten Wurzeln dieser Urtheile überall auf actuell erlebte Gewissensregungen zurückgehen.

Unsere ethischen Urtheile, und ebenso unsere ethische Billigung und Mifsbilligung der Verhaltungsweisen Anderer, sind nach alledem nicht eigentlich selbst als Gewissens-Vorgänge zu fassen; wohl aber beruhen sie ihrer ganzen Geltung nach zuletzt überall auf solchen. Mit Recht also werden wir die Grundphänomene des guten und bösen Gewissens allgemein als maafsgebend betrachten dürfen, wo es sich um die Unter-

suchung und Würdigung des Gewissensvorganges überhaupt handelt.

Wenden wir uns nunmehr den Fragen zu, die man in betreff der Instanz des Gewissens zu erheben pflegt! Sie laufen im Wesentlichen auf folgende zwei hinaus: 1. Ist das Gewissen als eine allen Individuen in gleicher Weise eignende ethische Anlage oder Reactionsweise anzusehen? — und 2. Was bedeutet für uns die Forderung des Gewissens, oder: worauf begründet sich die verpflichtende Kraft, welche uns in seinen Regungen entgegentritt? — Versuchen wir es, die aus der Analyse des Gewissens-Vorganges zu gewinnenden Gesichtspunkte zur Entscheidung dieser Fragen genauer zu bestimmen und die hier erreichbaren Ergebnisse in ihre weiteren Consequenzen hinein zu verfolgen.

Was zunächst die erste der aufgestellten Fragen anlangt, so ist freilich klar, dafs sie am einfachsten ihre Erledigung finden würde, wenn man bei allen Individuen die gleichen Pflichtvorstellungen anträfe, wenn also die inhaltlichen Momente des Gewissens überall dieselben wären. Das ist nun, wie aus der schon berührten Thatsache der Veränderlichkeit unserer eigenen Pflichtvorstellungen hervorgeht, nicht der Fall; und so stellen wir die schwierige Frage, in welchem Sinne und innerhalb welcher Grenzen nun dennoch auch inhaltliche Uebereinstimmung des Gewissens der einzelnen Individuen anzunehmen sei, für spätere Erörterungen zurück, um vorerst einmal zu untersuchen, wie weit wenigstens in den lediglich formalen Momenten solche Zusammenstimmung nachweisbar ist, und wie wir etwa dem entsprechend das allgemeine, formale Gebot der Gewissens-Instanz formuliren können. — Es kann dann die weitere Frage entstehen, ob eine derartig begrenzte Zusammenstimmung, die sich auf das blos formale Moment bezieht, noch eine Berechtigung geben würde, daraufhin von dem Gewissen als einer allgemein-menschlichen Anlage oder Eigenart zu

reden. Da die Entscheidung hierüber jedoch zuletzt Sache der Definition, der Namengebung sein würde, so lassen wir sie vorläufig auf sich beruhen und versuchen es vielmehr, möglichst vollzählig alle Momente zusammenzustellen, in welchen Uebereinstimmung des Gewissens, zunächst als rein formaler Instanz betrachtet, bei allen Individuen mit Grund angenommen werden darf.

Die Regungen des guten und bösen Gewissens, so fanden wir, beruhen auf einer Vergleichung unseres thatsächlichen Verhaltens im gegebenen Falle mit der uns vorschwebenden Pflichtvorstellung (cf. S. 32, 37). Wollen wir jetzt erfahren, ob wir solche Regungen bei Allen anzutreffen erwarten dürfen, so werden wir fragen müssen, wie es mit der Allgemeingültigkeit der Pflichtvorstellungen steht; und zwar, da wir von den inhaltlichen Momenten vor der Hand noch absehen wollten, wird sich diese Frage darauf beschränken, ob überhaupt irgendwelche Pflichtvorstellungen bei Allen anzunehmen sind. Um Das zu entscheiden, vergegenwärtigen wir uns noch einmal, welche Bedeutung der Pflichtvorstellung in uns zukam. Wir hatten die Gegenwart einer solchen Pflicht- oder Idealvorstellung des einzuschlagenden Verhaltens in unserm Bewufstsein gefordert, und zwar schon während der Ueberlegung unseres Entschlusses, oder doch noch bei den Vorbereitungen zu seiner Ausführung, jedenfalls also vor der endgültigen Inscenirung desselben; denn nur, wo diese Bedingung erfüllt ist, kommt es nachher überhaupt zu eigentlichen Gewissens-Regungen. Wir fanden aber weiter, diese Pflichtvorstellung ging zurück auf einen als permanent gemeinten früheren Willensentschlufs, der für alle unsere künftigen Handlungen und Verhaltungsweisen unter den gegebenen Bedingungen von maafsgebender, grundsätzlicher Bedeutung sein sollte. Allein wenn wir diese Vorstellung des uns als das ideale erscheinenden Verhaltens sogleich als Pflicht-Vorstellung bezeichneten, so war das doch vorerst nicht mehr, als eine einstweilige Anlehnung an die sonst übliche Vorstellungsweise. Worauf der „verpflichtende“ Charakter einer

solchen Idealvorstellung eigentlich beruhe, war noch nicht genügend hervorgetreten; nur dafs ihre Anerkennung als „Pflicht“ durch uns unerläfslich sei, wenn wir nachher Gewissensregungen sollen erleben können, war deutlich geworden (cf. S. 36). Aber wie kommt es nun zu solcher Anerkennung, und was bedeutet sie für uns? Hierüber haben wir im Bisherigen nur erst einige Andeutungen erhalten, die noch einer weiteren Ergänzung bedürfen. Das Entscheidende ist, dafs die Aneignung der Pflicht-Vorstellungen nicht an die Bedingungen und Zufälligkeiten des Augenblicks gebunden ist, in dem die gegebene Gelegenheit zu raschem Handeln hindrängt, sondern dafs sie ganz unabhängig von allen damit so leicht verbundenen blofsen Augenblicks-Interessen in Momenten gesammelter Ruhe und verhältnifsmäfsig objectiver Verfassung erfolgen kann. So durften wir von ihr sagen, sie gehöre recht eigentlich unserem eigensten Wesen an, wie wir selbst es wollen und wiederum in der Aufnahme neuer Idealvorstellungen immer weiter herausbilden, immer bewufster zur Geltung bringen (cf. S. 36). — Und hierin konnten wir denn wenigstens die subjectiv verpflichtende Kraft der von uns zu eigen gemachten Pflichtvorstellungen begründet finden, d. h. den Grund dafür, dafs wir selbst in unseren Einzel-Entschliefsungen überall jenen grundsätzlichen, unserm innersten Selbst entsprungenen Willensentscheidungen getreu bleiben müssen, in denen wir ein bestimmtes Verhalten als das idealische anerkannt haben. — Allein der Sprachgebrauch versteht nun doch mehr unter „Pflicht“, als eine solche blofse „Selbstverpflichtung“; die Vorstellung, die man mit diesem Namen verbindet, läuft vielmehr auf eine objective Geltung für Alle hinaus. Eine solche objective Geltung aber war in unseren bisherigen Bestimmungen über die Pflichtvorstellung, wie sie beim Gewissen in Frage kommt, noch nicht begründet. Nur dafs wir sie als etwas nahezu Selbstverständliches doch thatsächlich überall voraussetzen, hatte sich bei der Analyse der Gewissensvorgänge im weiteren Sinne herausgestellt (cf. S. 43 f). Was bedeutet nun aber diese Voraussetzung? — Offenbar, dafs wir der Meinung sind, uns in jenen grundsätzlichen Ent-

scheidungen, durch die wir die Anerkennung einer bestimmten Verhaltungsweise als „Pflicht" für uns vollzogen, nicht etwa blos nach willkürlichen, lediglich individuellen Gesichtspunkten entschlossen zu haben, als handle es sich nur um private Grundsätze für unser künftiges Denken und Handeln; vielmehr glauben wir uns dabei von Erwägungen ganz allgemeingültigen Charakters geleitet, wie sie jeder Andere an unserer Stelle auch anstellen würde, und wie sie eben darum als verbindlich für Alle gelten müfsten. Auf welchem Wege wir auch im Einzelnen zu unseren Pflichtvorstellungen gelangen mögen, immer wird sich dieser Nebengedanke ihrer Allgemein-Verbindlichkeit in unserm Bewufstsein bei der Aneignung derselben nachweisen lassen. Denn, mögen wir nun auf Autorität Anderer hin, oder weil wir die allgemeine Verbreitung eines bestimmten Verhaltens unter gegebenen Umständen beobachtet haben, oder auf Grund eigener intellectueller Reflexion, dieses als „Pflicht" auch für uns anerkennen: niemals empfängt doch die Vorstellung dieser Verhaltungsweise ihren verpflichtenden Charakter durch die blofse Mittheilung an uns, sondern erst durch die sie begleitende Vorstellung, dafs wir mit ihrer Anerkennung und Aufnahme in unsere Grundsätze für alles künftige Verhalten eine allgemeingültige Entscheidung vollziehen, uns von dem in Allen Uebereinstimmenden, Gemeinsamen, dem Idealischen haben bestimmen lassen. Das werden wir in den weiteren Untersuchungen noch genauer zu begründen haben. Für den Augenblick aber wenden wir uns zu der Frage zurück, inwiefern bei Allen eine übereinstimmende Gewissens-Instanz angenommen werden darf. —

Diese Frage würde jetzt darauf zurückgeführt sein, ob ein Jeder mit Nothwendigkeit dazu kommt, Grundsätze seines künftigen Verhaltens aufzusuchen, in denen er der Zustimmung jedes Andern gewifs sein kann, sofern Dieser nur unabhängig von allen individuellen Privat-Interessen, blos als Mensch überhaupt, sein Urtheil abgäbe. Allein, sobald wir die Frage so formuliren, zeigt sich auch schon, dafs sie doch noch nicht alle Momente zum Ausdruck bringt, welche zur Allgemeinheit der Anlage des

Gewissens gehören würden. Denn alle Anlagen können doch nur bemerkt werden, wenn ihnen genügende Gelegenheit zur Entwickelung geboten ist. Eine Gewissens-Anlage also wäre nicht blos dann bei Allen anzunehmen, wenn ein Jeder unter allen Umständen zu Ideal-Vorstellungen seines künftigen Verhaltens gelangen müfste, sondern auch dann schon, wenn unter normalen Entwickelungs- und Erziehungsbedingungen dieser Erfolg der Regel nach eintritt. Ich sage: „der Regel nach"; denn vereinzelte Ausnahmen würden der Annahme der Allgemeinheit keinen Abbruch thun, sondern als besondere „Abnormitäten" behandelt werden dürfen, wie Das ja auch sonst auf allen Gebieten geschieht. —

Diese „normalen Entwickelungsbedingungen" sind nun aber innerhalb der für uns in erster Linie in Betracht kommenden Kultur-Gemeinschaften in der That überall derartige, dafs es dem Einzelnen psychologisch geradezu unmöglich gemacht wird, niemals zu solchen Idealvorstellungen allgemeingültigen Charakters für sein Handeln und Denken zu gelangen. In der Jugend wenigstens übt die Autorität der Umgebung und weiterhin die Erkenntnifs der allgemein befolgten Sitten und Ideale Eindruck genug, um eine Anerkennung und wenigstens vorläufige Aneignung der letzteren thatsächlich herbeizuführen. — Eher könnte die umgekehrte Frage entstehen, ob nicht hier schon mehr, als „normale Entwickelungsbedingungen" einer Anlage vorausgesetzt werden, ob nicht solche Bedingungen vielmehr auch ohne Voraussetzung einer besonderen Anlage, — einfach durch Eingewöhnung, — zur Aneignung von bestimmten Idealvorstellungen führen müssen. — Hierüber könnten in der That Zweifel entstehen. Für unseren gegenwärtigen Zweck genügt es, dafs jedenfalls im Allgemeinen die Bedingungen dafür vorhanden sind, dafs ein jeder zu Idealvorstellungen seines künftigen Handelns gelangt. —

Dies nun vorausgesetzt, würde die allgemeine Forderung des Gewissens darauf hinauslaufen: mit den von uns erreichten Idealvorstellungen in unserem Ein-

zelwollen und Handeln überall zusammenzustimmen, oder, da „Ideal"-Vorstellungen solche zu sein aufhören, sobald wir die Möglichkeit sehen, zu besseren, höheren zu gelangen, genauer: mit der höchsten, uns erreichbaren Idealvorstellung .... zusammenzustimmen." — In dieser Fassung, die noch von allem Inhaltlichen absieht, würde mithin das Gewissen als durchaus allgemeine Instanz oder Anlage angesehen werden müssen, die mit der gleichen Forderung in allen Individuen ans Licht tritt. Die Frage wäre nur noch, ob in dieser Forderung bereits Alles ausgesprochen ist, was wir als Kundgebung des Gewissens zu zählen haben; und hierüber sollen uns nun die weiteren Untersuchungen genauere Auskunft ertheilen. —

C. Individuell bedingte Gewissens-Inhalte.

Unsere Untersuchungen, das formale Moment der Gewissens-Instanz betreffend, haben uns bereits zu gewissen Ergebnissen geführt; auf die Hauptfragen, welche sich an die Erfahrungsthatsachen anschliefsen, die man als Gewissens-Vorgänge zu bezeichnen pflegt, haben wir eine vorläufige Antwort empfangen. Das Gewissen in seiner allgemeinsten Fassung darf als Anlage, als eine reale Eigenart der Seele in der That bei allen Menschen vorausgesetzt werden. Allein diese Antwort befriedigt uns nicht. Der Begriff des Gewissens erscheint hier in so allgemeiner Gestalt, dafs die Frage entstehen kann, ob denn wirklich alles, was der Sprachgebrauch mit diesem Namen zu verbinden pflegt, darin zum Ausdruck gelangt ist, ob es also genügen kann, die Forderung des Gewissens auf das Zusammenstimmen mit einem blos subjektiven Maafsstab, wie er in den uns zur Zeit gerade erreichbaren Idealvorstellungen gegeben sein würde, zu beschränken. Soll der Anlage des Gewissens eine ethische Bedeutung zukommen, so kommt gerade darauf alles an, dafs auch in den inhaltlichen Momenten zuletzt irgend eine Uebereinstimmung bei Allen angenommen werden darf. Es

kann nicht dabei sein Bewenden haben, dafs ein jeder sich auf seine besonderen Pflichtvorstellungen berufen dürfte, welche ihm gerade diese und nicht jene Verhaltungsweise zur Pflicht machten; sondern auf irgend einem Wege mufs doch zuletzt eine Vereinbarung all' dieser Pflichtvorstellungen der Einzelnen abzusehen sein, und zwar in dem Sinne, dafs dieses Ziel, dieser Schlufspunkt, in dem alle Pflichtvorstellungen zusammenlaufen, sich als naturgemäfser Abschlufs der Entwickelung des Gewissens selbst fassen läfst. —

In demjenigen nun, was von der allgemeinen Anlage des Gewissens in den Einzelnen in realer Ausprägung vorliegt, in den wirklich vorhandenen, dem Wollen und Handeln oder seiner Beurtheilung thatsächlich zu Grunde gelegten Pflicht- und Idealvorstellungen wird diese Zusammenstimmung freilich nicht aufzufinden sein; die geläufigsten Erfahrungen sprechen zu laut dagegen. Allein, ist man darum nun schon berechtigt, jede Aufsuchung einer Uebereinstimmung in den inhaltlichen Momenten der Gewissens-Instanz überhaupt aufzugeben? Mir will doch scheinen, als machte man sich, wenn man so verfährt, die Sache gar zu leicht. Es ist doch wohl der Untersuchung werth, ob zuletzt alle ethischen Bestimmungen nur relativer Natur sind, oder ob es nicht vielmehr auf diesem Gebiete so gut, wie auf dem theoretischen, nur eine einheitliche Wahrheit giebt, zu deren Auffindung als psychisches Organ uns eben das Gewissen gegeben wäre. —

Von solchen Gesichtspunkten geleitet, wenden wir uns der Untersuchung der verschiedenen Pflichtvorstellungen zu, wie sie sich aus den verschiedenen Quellen im Einzelwesen entwickeln. Und zwar werden wir hier, wo wir das Gewissen wesentlich als „individuelle“ Instanz betrachten wollten, zunächst auch nur die individuell bedingten Inhalte dieser Instanz ins Auge fassen, das „sociale“ Gewissen dagegen, sowie das „intellectuelle“, nachher in gesonderter Darstellung behandeln.

In gewissem Sinne, sahen wir (cf. S. 26 f.), sind alle unsere Pflichtvorstellungen individuellen Ursprungs; sie alle werden für uns zu „Pflichtvorstellungen" auf Grund individueller Erlebnisse, an einem bestimmten Punkte unserer besonderen psychischen Entwickelung. Allein unter der Gesammtzahl der in diesem Sinne individuellen Pflichtvorstellungen liefs sich doch eine bestimmte Gruppe von solchen abgrenzen, denen ein individueller Ursprung in engerem Sinne zukam. Diese Gruppe sollte alle diejenigen Inhalte, resp. Momente solcher Inhalte umfassen, deren Eigenart wesentlich durch die individuellen Bedingungen zu erklären ist, unter denen sie uns nahe gebracht worden sind. — Dafs solche individuellen Bedingungen überall vorhanden sind und im allgemeinen auch für die besondere Gestaltung unserer Pflichtvorstellungen von maafsgebender Bedeutung sein werden, lehrt jeder Blick auf die Erfahrung. Je mehr in geordneten gesellschaftlichen Verhältnissen die ganze erste Erziehung und Bildung des Einzelwesens bestimmten Persönlichkeiten in die Hand gegeben ist, um so mehr werden die individuellen Besonderheiten dieser letzteren in dem Ergebnis dieser Erziehung sich geltend machen; dabei wird der Einflufs der Individualität der Eltern und übrigen Glieder der Familie, die ja der Regel nach ausschliefslich die nähere Umgebung des Zöglings bilden, noch durch ererbte Anlagen eine besondere Unterstützung finden können. — Es ist weniger eine tiefer gehende Verschiedenartigkeit der Pflichtvorstellungen selbst, als die verschiedene Art der Werthschätzung derselben, das verschiedene Gewicht, das wir auf einzelne unter ihnen legen, was auf solche Einflüsse zurückgeht. So wird vor Allem die so häufig zu beobachtende Nachsicht oder gar beschönigende, idealisirende Beurtheilung leichterer Fehler oder Schwächen, die „in der Familie liegen", hier ihre Erklärung finden; und ebenso die besondere Vorliebe für bestimmte Denk- und Handlungsweisen, welche so mancher Familie ihr besonderes Gepräge giebt, die Bevorzugung bestimmter Tugenden vor allen anderen, wie etwa der Sparsamkeit oder Freigebigkeit, der geschäftigen Rührigkeit oder der besonnenen Ruhe und Beschaulichkeit, der energischen,

consequenten Durchsetzung der eigenen Persönlichkeit oder jener gelassenen Objectivität, die vor Allem jeder anderen Individualität gerecht werden möchte, und dergl. mehr. —

Wie aber haben wir uns nun das Zustandekommen solcher Aufnahme bestimmter Ideal-Vorstellungen in die eigene Werthschätzung und ihrer Bevorzugung vor anderen auf Grund des Einflusses unserer Umgebung zu denken? Welcher Art ist dieser Einfluſs und worauf beruht seine Wirksamkeit? — Man würde offenbar fehl gehen, wenn man hierbei der äuſseren Gewalt, den Machtmitteln, welche den Personen der Umgebung über den Zögling in dessen erstem Entwickelungsstadium zustehen, allzu viel Bedeutung zuschreiben wollte. Ja, es darf bezweifelt werden, ob überhaupt jemals bloſser Zwang für sich allein im Stande ist, die Schätzungsweise des Zöglings mit einiger Zuverlässigkeit in der gewünschten Richtung zu bestimmen, ob nicht vielmehr ebenso oft oder öfter noch gerade eine unüberwindliche Abneigung gegen das Erzwungene der Erfolg sein wird. Es ist auch nicht viel mehr gewonnen, wenn man hier die Macht der Gewöhnung zu Hülfe nimmt, als ob durch sie von selbst das anfänglich nur mit Wiederstreben von uns verrichtete Erzwungene allmählich alles Widerwärtige für uns verlöre und schlieſslich sogar mit Lust, mit eigenem Gefallen sich verbände. Zwar liegen Erfahrungen genug vor, die eine solche Annahme zu bestätigen scheinen könnten; allein immer wird doch die genauere Analyse, wo sie möglich ist, zeigen, daſs eben nicht der Zwang für sich allein, auch nicht seine Wiederholung Dasjenige ist, was zuletzt diese Veränderung bewirkt, sondern, daſs hier andere Momente, auch ohne die Absicht des Erziehers, ins Spiel treten, denen die erreichte Wirkung im Grunde ausschlieſslich zu danken ist. Solche Momente können z. B. darin gegeben sein, daſs der Zögling bei der Durchführung des Gebotenen allmählich sich gewisser Anlagen und Kräfte bewuſst wird, deren Ausübung ihm nun Freude gewährt, oder daſs er eine Wirkung seines Verhaltens auf die Umgebung bemerkt, die ihm willkommen ist, oder dergl. mehr.

Die hier angedeuteten Einflüsse können nun aber auch

selbständig auftreten, ohne einen solchen Zusammenhang mit Zwang-Einwirkungen. Das Gewahrwerden eigener Kräfte und Fähigkeiten, die bei weiterer Uebung beständig wachsen, ist in der That einer der wirksamsten Reize zur Ausbildung bestimmter Bethätigungen und zur Herausbildung einer gewissen Vorliebe für diese. Und ebenso vermag die Beobachtung des Eindrucks, den bestimmte Verhaltungsweisen auf die Personen unserer Umgebung hervorbringen, uns in der Ausübung dieser zu bestärken oder davon zurückzuschrecken, und zwar nicht blos da, wo wir an günstige oder nachtheilige Folgen für uns denken, die uns von Seiten dieser Personen etwa in Aussicht stehen, sondern auch da, wo dergleichen Folgen gar nicht vorauszusehen sind oder doch für uns nicht in Betracht kommen würden, kann der blofse Gedanke an den Beifall oder das Mifsfallen Anderer ein sehr wirksames Motiv für uns werden, unsere Verhaltungsweisen nach ihrem Sinne einzurichten. Das wird besonders da der Fall sein, wo sich's um Persönlichkeiten handelt, die uns — im besten Sinne des Wortes — als Autoritäten gelten, solche also, deren Charakter und Denkweise es uns angethan hat, denen wir selbst gern gleich werden möchten. —

Es ist eines der bedeutsamsten Momente für die Herausbildung unseres eigenen Charakters, das wir hiermit berührt haben, nämlich der gleichsam ästhetische Reiz, den manche Persönlichkeiten, oder doch bestimmte an ihnen beobachtete Charakterzüge auf uns üben, und durch den sie uns als idealische Vorbilder erscheinen, denen wir, wenn irgend möglich, es gleich thun möchten. Will man für die Wirksamkeit solcher ästhetischen Reize eine Erklärung suchen, so wird dies kaum anders möglich sein, als indem man in dem Empfangenden congeniale Anlagen annimmt, die er schon längst in sich dunkel gefühlt und geahnt haben mag, die nun aber erst, an dem ihm begegnenden Vorbilde, ihm zu vollem Bewufstsein kommen und den Wunsch nach eigener Bethätigung in ihm erwecken. — Uebrigens soll mit der Bezeichnung dieser Momente als „ästhetischer" nicht mehr gesagt sein, als dafs hier, wie beim Gefallen am Schönen, ein ursprüngliches und unmittelbares, intuitives Wohl-

gefallen an den in Frage kommenden Charakterzügen vorliegt; ein Gefallen aus irgend welchen specifisch ästhetischen Principien heraus ist damit in keiner Weise behauptet, mufs vielmehr für die Ethik als völlig belanglos abgelehnt werden. —

Die Bedeutsamkeit dieses ästhetisch-ethischen Momentes wird deutlicher hervortreten, wenn wir uns die ethischen Inhalte vergegenwärtigen, die auf seinem Boden erwachsen sind. Es sind dies alle jene Züge, welche wir allgemein als edel bewundert und geachtet finden, so das Heroische, Erhabene, das Grofse, Kraftvolle, Hohe; aber auch wieder das Milde, Gütige und Wohlwollende, die Ruhe und Gelassenheit des Gemüthes, das aller beschränkt selbstischen Regungen Herr geworden ist und eben darum allem Schicksal mit freundlicher Duldsamkeit entgegensieht, u. s. f. — Ueberhaupt ist es recht eigentlich dieses ästhetische Moment, durch das ursprünglich der ethische Begriff der „Tugend" charakterisirt ist, wie namentlich das griechische Wort ἀρετή noch zeigt, das mit ἀρέσκειν, gefallen, stammverwandt ist; und ebenso bezeichnen ἀνδρεία und *virtus* die Tugend im Sinne des kraftvoll-Männlichen, also gleichfalls eine derartig ästhetische Schätzung, wie sie einem kriegerischen Zeitalter, in dem Heldenkraft und -Tüchtigkeit alles gilt, naturgemäfs nahe liegt. Und doch würde man sehr fehl gehen, wenn man den eigentlichen Grund für die Werthschätzung solcher Tugenden etwa in ihrer Nützlichkeit für die Gemeinschaft oder für ihren Träger suchen wollte. Der intuitiv-ästhetische Eindruck ist es, welcher Gefallen und Nacheiferung entzündet; und dem Helden selbst erweckt die freie, kraftvolle Bethätigung seiner Gaben ästhetische Befriedigung und Freude, ohne dafs er an irgendwelchen Nutzen dabei denkt; er gefällt sich selbst in seinem Kämpfen und Ringen, in der Bewährung von Kühnheit und Kraft, von Selbstbeherrschung und Seelenruhe, und selbst der Beifall Anderer ist ihm nicht, weil er ihm Nutzen bringt, von Werth, sondern weil er durch die fremde Werthschätzung seines Verhaltens seine eigene bekräftigt und beflügelt fühlt und so sich zu immer neuen Thaten ermuntert sieht.

Die auf diesem ästhetischen Moment beruhenden Werth-

schätzungen haben etwas Aristokratisches an sich; es ist eine Moral, wie sie nur Auserwählte, durch Naturanlagen und mancherlei Glücksumstände Bevorzugte in sich verkörpern, vor allem die Moral der Starken und Mächtigen, der Edlen und Helden, — die „Herrenmoral“ Nietzsche's. Die „Tugend“ in ihrem Sinne haftet durchaus an der Persönlichkeit und fordert Persönlichkeit. Ein jeder prägt sie in seiner eigenen Weise aus; sie ist auf kein allgemeines begriffliches Schema zu bringen, sondern gefällt, wie das Schöne, gerade in ihrer besonderen Einzelausprägung. Charakteristischer Weise ist es der Begriff des „Idealischen“ im eminenten Sinne, der hier Anwendung findet, sofern wir darunter das an sich Erstrebenswerthe, Nacheiferungswürdige verstehen. Denn gerade in diesem Lichte erscheint uns überall der Besitz oder die Ausübung der Tugend, wie sie durch das ästhetische Moment bestimmt ist. Es sind Idealbilder menschlicher Kraft und Tüchtigkeit, die uns hier vor Augen treten, ein Streben nach dem intuitiv-ästhetisch erfafsten menschlich Vollkommenen und Höchsten — immer jedoch in bestimmter, individueller Gestaltung — wie es aus der unmittelbaren Freude daran hervorgeht. Denn auch wo dergleichen Bestrebungen durch ein glänzendes Vorbild ursprünglich entzündet werden, ist es doch nicht der naive Nachahmungstrieb, was die eigene Nacheiferung erweckt, sondern das auf congenialer Anlage beruhende Gefühl, in ähnlicher Bethätigung die gleiche unmittelbare, ästhetische Lust in sich erleben zu können, also das eigene Gefallen an einem derartigen „idealischen“ Verhalten.

Während nun die auf diesem ästhetischen Momente beruhenden idealischen Charakterzüge und Einzel-Bethätigungen zwar überall eine individuell bestimmte Sonder-Ausprägung zeigen, aber doch andererseits — eben als idealische Züge — wieder eine gewisse Allgemeingültigkeit beanspruchen, auf allgemeine Zustimmung rechnen, werden doch auch unter den individuellen Pflicht- oder Idealvorstellungen solche anzuerkennen sein, welche den individuellen Charakter noch ungleich schärfer aufzeigen. Auch abgesehen von allen ästhetisch-idealischen Zügen

stellt jede Persönlichkeit einen bestimmten Einzeltypus dar, der sich in ihren Bethätigungen überall ausspricht. Und auch die Gewohnheiten und die ganze Denkweise, wie sie in solchen Persönlichkeiten uns entgegentreten, können von Diesen auf Andere übertragen werden, wenn letztere nur lange genug ihrem Einfluſs ausgesetzt sind. — Zur Erklärung einer solchen Uebertragung von Zügen, die durch keinen besonderen Reiz uns nahegebracht worden sind, — sofern wir einmal jetzt von den Fällen absehen, die wir bereits besprochen, wo nämlich das Bemerken eigener congenialer Anlagen hereinspielt, — würde vor Allem jener naive Nachahmungstrieb heranzuziehen sein, dessen Infragekommen für die Erklärung der Uebertragung der ästhetisch begründeten Züge und Werthschätzungen wir ablehnen muſsten. In den Jahren der ersten Entwickelung namentlich wird dieser Nachahmungstrieb immer eine sehr wesentliche Rolle spielen und uns mit einer ganzen Reihe individueller Züge ausstatten, die ohne diese Einwirkung unserm Wesen fremd geblieben wären. Die Gewöhnung, wie sie bei der Fortdauer der gleichen Einflüſse in Folge unseres relativen Gebundenseins an die gleiche Umgebung naturgemäſs hinzutritt, wird die Wirkung dieser Einflüſse im Allgemeinen noch verstärken und uns, sofern nicht andere Einflüſse oder ursprüngliche Anlagen entgegenwirken, immer weiter unserer Umgebung ähnlich machen.

Endlich ist die besondere Ausgestaltung der ethischen Werthschätzungen und Pflichtvorstellungen wesentlich abhängig von dem ganzen Entwickelungsgange des Individuums. Besondere Schicksale oder Erlebnisse werden bestimmte Ideale als ganz besonders wichtig erscheinen lassen, andere wieder als geringbedeutend. Auch der Bildungsgang, die Schärfung des Urtheils, die besondere Gruppirung des angeeigneten Wissensstoffes, Das alles kann — je nach den Umständen — zu sehr verschiedener Ausbildung ethischer Idealvorstellungen führen, ohne daſs diese Einflüsse im Einzelnen überall bestimmt nachweisbar wären. Namentlich wird hier die Lecture von Bedeutung sein, und die besondere Gedanken- und Anschauungswelt, in die sie uns einführt, die Persönlichkeiten,

die sie uns vorführt. Man denke hier beispielweise an die ganz verschiedene Art, wie eine intensive Beschäftigung etwa mit Goethe, oder andererseits mit Schiller, ein jugendliches Gemüth beeinflufst, und wie oft genug durch solch' übermächtigen Einflufs die Denkrichtung für's ganze Leben entscheidend bestimmt wird. — Und ebenso wirkt auf anderen Gebieten der Kunst oft die persönliche Denk- und Auffassungsweise eines bestimmten schaffenden Künstlers oder eines Kreises solcher von verwandter Richtung so überwiegend und so mächtig auf Den, der zufällig in dem für solche Einflüsse zugänglichsten Alter gerade in ihren Bannkreis geräth, dafs leicht eine bestimmte Prägung des Charakters zu Stande kommt, die sich nie wieder ganz verlieren kann.

Mögen dergleichen Einflüsse auf den ersten Blick auch noch so wenig mit besonderen ethischen Pflicht- oder Idealvorstellungen zu thun haben, wie es ja die moderne Kunst vielfach ausdrücklich ablehnt, das ethische Gebiet überhaupt nur berühren zu wollen: sie werden doch selten ohne alle ethische Nebenwirkung bleiben, wo sie mit Leidenschaft und Begeisterung aufgenommen und zu einem Stück Lebensinhalt werden. Zwar ist es nicht eigentlich die Tendenz des Künstlers, die solche Wirkung hervorzubringen vermag, — so lange wenigstens nicht andere Bedingungen noch hinzutreten, wie etwa, dafs die betreffende Tendenz Ideen ausspricht, welche dem Zeitalter gleichsam schon im Blute liegen. Allein die ganze Persönlichkeit des schaffenden Dichters oder Künstlers wirkt durch seine Werke hindurch auf den Empfangenden und zwingt ihn in die eigene Denkweise hinein, selbst wenn diese nirgend deutlich ausgesprochen hervortritt. — So wird die besondere Auswahl von Schriftstellern und Künstlern, die der Einzelne sich zu seinem engeren Freundeskreise wählt, oft gerade so, vielleicht sogar noch intensiver auf die ethische Charakterentwickelung und -Bestimmung einwirken, wie die Persönlichkeiten der wirklichen Umgebung. — Und alle diese Einflüsse wirken individuell bestimmend, keineswegs etwa auf jeden in gleicher Weise, — schon wegen der verschiedenen Auswahl nicht, die der

Einzelne trifft; aber auch wegen der verschiedenen mitgebrachten Empfänglichkeit und der besonderen Interessen, die man in sich nährt.

So scheint es von vornherein hoffnungslos, in all' diese individuellen Verschiedenheiten der ethischen Ideal-Vorstellungen nun dennoch einen einheitlichen Maafsstab hineinbringen zu wollen, eine einheitliche, universale Gewissens-Instanz zu behaupten, welche über die lediglich formalen Momente hinaus noch bestimmte Inhalte uns zur Pflicht machte. Bevor wir uns jedoch entschliefsen können, das Suchen nach einer solchen überhaupt aufzugeben, wird zweierlei zu erwägen sein. Zuerst, dafs es doch niemals fundamentale Gegensätze sind, welche innerhalb derselben Gemeinschaft von Verschiedenen mit gleicher Leidenschaft als höchste Ideale verfolgt werden, sondern nur Besonderheiten, die recht wohl neben einander bestehen können, ohne einander Abbruch zu thun; zwar für sich selber, wie man nun einmal gerathen ist, mit seinen besonderen Anlagen und Einsichten, hält man wohl dieses oder jenes bestimmte Persönlichkeits-Ideal für die unaufhebliche Forderung, der man gerecht zu werden suchen müsse; aber man verlangt doch nicht von jedem Andern, dafs auch er seine Individualität, gleichviel, welche es sei, unter allen Umständen in die gleiche Norm einzwängen müsse. Wie das Ideal des Schönen eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit gleichberechtigter Einzelausprägungen gestattet, so läfst auch das ethische Menschlichkeitsideal die allermannigfaltigsten Ausgestaltungen zu, ohne dafs eine von ihnen auf Alleinberechtigung Anspruch erheben könnte; aber, wie dort, so liegen auch hier doch alle diese Ausprägungen nach gleicher Richtung hin und sind vielmehr lebendige Zeugnisse von dem Reichthum des Idealischen, als dafs sie dem Gedanken eines einheitlichen Ideales Abbruch thäten. — Und damit hängt das Zweite zusammen, das wir hier zu beachten haben: die Gewissensvorgänge, welche diese wesentlich individuellen Momente des ethischen Persönlichkeitsideals betreffen, sind von verhältnifsmäfsig geringer Intensität; in den weitaus meisten Fällen kommt es überhaupt gar nicht zu bewufster Reflexion über das ein-

geschlagene Verhalten, sondern erfolgt dieses gleichsam instinctmäfsig, und auch die nachträgliche Reaction unseres Bewufstseins pflegt sich auf Gefühle der Befriedigung oder Unbefriedigtheit zu beschränken, ohne dafs tiefer greifende Reflexionen einsetzen. Auch Das weist darauf hin, dafs wir es hier nicht eigentlich mit einem Gebiet stricter ethischer Forderungen zu thun haben, sondern uns bereits auf einem Boden befinden, wo alle Entscheidung, wie etwa beim künstlerischen Schaffen, dem subjectiven Ermessen anheim gegeben ist.

Ueberhaupt aber haben wir festzuhalten, dafs unsere Pflicht- und Idealvorstellungen, soweit sie individuellen Charakter tragen, keineswegs eine isolirte Welt für sich bilden in unserem geistigen Leben, sondern überall aufs Engste verwoben sind mit ethischen Inhalten anderweitigen Ursprungs, vielfach nur als deren Durchführung, — nur eben mit besonderem, individuellen Gepräge, — erscheinen. So unterstehen sie auch gleich diesen einer beständigen Correctur durch das wirkliche Leben, durch die Schicksale, die sich hier an sie heften. Wo sich eine gar zu einseitige Individualität, deren Besonderheiten in unverträglichem Gegensatz zu denen der übrigen stehen, herausbilden sollte, da wird eben der beständige Widerstreit mit anderen Individualitäten das Aufkommen jener inneren Befriedigung und Selbstzufriedenheit verhindern, das unerläfslich ist, wenn wir irgend welche besonderen Züge oder Denk- und Handlungsweisen für unser Wesen als idealische sollen werthschätzen oder erstreben können. Wir sind in solcher Werthschätzung vom Urtheil Anderer, die wir schätzen, nicht unabhängig, wollen nicht mit ihr isolirt dastehen, sondern uns anlehnen können an eine Allgemeinheit; nur in besonderen Ausnahmefällen werden wir auch im Widerstreit gegen das Urtheil aller Anderen bei selbsterrungenen Idealen beharren, und sicher nicht, ohne durch intellectuelle Reflexion uns der Berechtigung dieser Ideal versichert zu haben. So ist zuletzt doch überall durch natürliche Zusammenhänge dafür gesorgt, dafs die Sonderausprägungen ethischer Ideale, wie sie eine Folge des individuellen Ursprunges sind, nicht gar zu weit auseinandergehen, sondern immer noch einen gemein-

samen Charakter, eben den des Idealischen, aufzeigen, wie allgemein und unbestimmt derselbe auch immer bleiben mag. — Denn in der That sind es eben die Besonderheiten der Einzelausprägung, in denen hier aller idealische Reiz und Werth liegt; und es wird vergeblich bleiben, allgemeine Regeln aufzusuchen, welche eine nähere inhaltliche Bestimmung dieses Idealischen zum Ausdruck brächten.

Somit würden wir in betreff der individuellen Inhalte der Gewissens-Instanz zu dem Ergebnifs gelangen, dafs diese Instanz zwar inhaltliche Forderungen allerdings erhebt, dafs aber — eben in Folge der individuellen Besonderheiten je nach der Persönlichkeit und den Schicksalen des Einzelnen — eine allgemeingültige Formulirung derselben nicht durchführbar ist, sondern dafs die allgemeinen Grundsätze, die man etwa aufstellen mag, über wesentlich formale Bestimmungen kaum hinausgehen werden. Ein solche formale Forderung in Bezug auf die individuelle Prägung ethischer Ideale wäre z. B. die, das ganze uns in die Hände gegebene Capital unserer Anlagen und Kräfte, sowie unserer Erlebnisse und Erfahrungen zum einheitlichen Aufbau einer eigenen Persönlichkeit zu verwerthen, in der Alles, was wir als im höchsten Sinne idealisch werthschätzen, zu vollendetem Ausdruck gelangt. — Obschon wir also eine durchschlagende Entscheidung der Fragen, die wir in betreff der Gewissens-Instanz stellen mufsten, hier nicht erreichen, sofern sich allgemeingültige inhaltlich-bestimmte Forderungen dieser letzteren wenigstens nicht aufzeigen lassen, so ist das gewonnene Ergebnifs doch weit genug entfernt und deutlich unterschieden von jener skeptischen Lehre, wonach das Gewissen überhaupt keine inhaltlichen Momente enthält, und so zuletzt der individuellen Willkür Thür und Thor geöffnet wäre. — Dem Einzelnen, mit seiner bestimmten Individualität, tritt doch das Gewissen mit positiv bestimmten individuellen Forderungen gegenüber; alles, was man Willkür nennen könnte, ist hier psychologisch ausgeschlossen. — Dabei ist nur immer selbstverständliche Voraussetzung, dafs das Individuum überhaupt zu einer Stufe der Selbstbesinnung und Uebersicht über sein Dasein und

dessen mögliche Bethätigungen gelangt ist, dafs es mit Fug und Recht als ethisches Subject, als „Mensch“ im eigentlichen Sinne des Wortes gelten kann. Es wäre absurd, dem Einzelnen schon bei der Geburt ein fertiges „Gewissen“ und gar inhaltliche Momente desselben zuzuschreiben; es ist Entwickelungsprodukt so gut, wie alle anderen menschlichen Fähigkeiten, wie Vernunft, Gemüth u. s. w. — Wenn wir übrigens die individuellen Forderungen des Gewissens von jeder Willkür streng geschieden wissen wollten, so hat andererseits doch unsere Darlegung zur Genüge gezeigt, dafs eine äufserliche Aufzwängung irgend welcher objectiv gegebenen ethischen Idealvorstellungen oder eine mechanische Hineingewöhnung in solche gar nicht möglich ist, vielmehr die Aneignung, wo sie Erfolg haben soll, durchaus auf eigener Willensentscheidung beruhen mufs, dafs alle Inhalte erst uns als „idealische“ erscheinen, von uns als solche werthgeschätzt werden müssen, bevor sie ethisch verpflichtenden Charakter für uns annehmen können. Es giebt keine uns fremde Macht aufser oder in uns, deren Gebote wir als verbindlich für uns in ethischem Sinne anzuerkennen genöthigt wären, so lange sie uns nur als starr objective Gebote gegenübertreten. Nur was in unserem eigensten Wesen Wurzeln schlägt, was zu eigenem Wollen geworden, sich uns als erstrebenswerth und wahrhaft werthvoll kundgegeben, gewinnt eben damit autoritative Gewalt und sittliche Verpflichtungskraft über alles empirische Einzelwollen, wie es durch die zufälligen Gelegenheiten an uns herantritt, in die das Leben uns hineinführt.

---

2. Capitel.

Das sociale Gewissen.

A. Das Einzelwesen und das Gemeinschaftsleben.

Waren die bisher betrachteten Inhalte der Gewissensaussagen wesentlich indididueller Natur, ihrer Entstehung nach individuell bedingt und ihrer Anwendung nach auf die Einzelpersönlichkeit bezogen, so wenden wir uns jetzt zu solchen hinüber, welche einer gröfseren historischen Gemeinschaft angehören. Wir finden dergleichen Inhalte in mannigfachster Form ausgeprägt, in den nationalen oder religiösen Idealen, Sitten und Gebräuchen, den herrschenden Rechtsanschauungen und Gesetzen, den Urtheilen der öffentlichen Meinung, den Ehrbegriffen eines jeden besonderen Standes oder Volkes u. s. f. Und alle diese Ideal-Vorstellungen greifen thatsächlich, oft mit erdrückender Uebermacht, in die Gestaltung der sittlichen Anschauungen des Einzelwesens hinüber, so dafs sie dessen gesammte Gewissens-Bethätigungen mehr oder weniger beherrschen. Ja, ihre Vorherrschaft geht so weit, dafs die Meinung Boden fassen konnte, sie seien überhaupt die einzigen Quellen, aus denen unser „Gewissen“ seine Aussagen schöpfe. „Gewissen“ sei gar nichts anderes, als das Gefühl der Gebundenheit des Einzelwesens und seines Einzelwollens an Collectiv-Interesse der Gesammtheit, an den in ihr lebendigen Universalwillen. Diese Anschauung ist

es, die z. B. Paul Rée seiner Behandlung des Gewissensproblems [1]) einseitig zu Grunde legt; daraus erklären sich denn auch die z. Th. so absurden Consequenzen, zu denen er gelangt. Wir werden darauf noch zurückzukommen haben.

Vor der Hand aber wenden wir uns der Frage zu: was bedeutet es eigentlich, wenn man hier von Anschauungen und Idealen einer Gesammtheit redet? Wie ist die Geltung, das autoritative Gegebensein solcher Gemeinschafts-Anschauungen psychologisch zu verstehen? — Denn Das darf heutzutage wohl als allgemein zugestanden vorausgesetzt werden, dafs die Gemeinschaft nicht ein selbständiges, reales Wesen ist neben den Einzelwesen, die sie umfafst, dafs also auch ihre „Bestrebungen", „Ideale", „Urtheile" u. s. f. keineswegs als Bethätigungen solch einer Collectiv-Einheit zu fassen sind, als käme dieser ein eigenes Leben und eigene Regsamkeit zu. Nur in übertragenem Sinne ist es gemeint, wenn wir von der Denkungsart und dem Willen „eines Volkes" reden, von einem „Nationalcharakter" u. dergl. mehr; es ist einfach der Name für gewisse einer historisch zusammengehörigen Vielheit von Individuen in gleicher Weise eignende Züge oder Bethätigungsformen und Anschauungen. Nur diese Einzelwesen selbst sind die lebendigen, psychischen Subjecte, welche allein als Träger all' jener Bethätigungen eigener, selbständiger Regsamkeit in Frage kommen können. — Auf der anderen Seite bleibt es dennoch richtig, dafs im historischen Leben und in der Entwickelung der Gemeinschaft vielfach eine Regsamkeit zu Tage tritt, der gegenüber der Einzelne völlig machtlos ist, die, wie ein mächtiger Strom, alles Wollen der Einzelwesen mit sich fortreifst und in seine Bahnen zwingt, oder doch, wo dies nicht gelingt, mit erdrückender Uebermacht niederhält und jeder erfolgreichen Wirkungskraft beraubt. — Diese Ueberlegenheit gegenüber dem Einzeldasein bedarf in der That einer Erklärung; bestreiten wir jenen überindividuellen Wesenseinheiten, wie Volk, Stamm, Gemeinde, jedes selbständige Leben, so ist doch die Thatsache, auf welcher die Annahme solch

[1]) Paul Rée, „Die Entstehung des Gewissens", 1885.

selbständiger Regsamkeit dieser Einheiten sich begründete, nicht zu bestreiten, sondern verlangt — nunmehr auf dem Boden der Individualpsychologie — eine ausreichende Begründung. Nach zwei Richtungen hin kann eine solche versucht werden: man kann die gegenwärtige Verbreitung der in Frage kommenden Inhalte über eine Vielheit von Individuen in Betracht ziehen, in deren Mitte wir leben und von der wir überall abhängig sind; man kann aber auch auf die Macht der Tradition hinweisen, die Autorität des von den Ahnen Ueberkommenen, von Geschlecht zu Geschlecht Weitergeführten, uns durch sein Alter, durch seinen so lange bewährten Bestand ehrwürdig und heilig Gewordenen. Keines dieser beiden Momente, läfst sich zeigen, nöthigt uns, über die Grenzen der Individualpsychologie hinaus zu gehen, den mystischen Boden jener Collectiv-Wesenheiten zu betreten, auf die man sonst zur Erklärung der Thatbestände angewiesen wäre.

Zuerst, wenn wir die Gemeinschaft, in der unser Leben sich abspielt, von diesen oder jenen bestimmten Anschauungen beherrscht sehen, und uns dadurch bewogen fühlen, deren Geltung auch für uns als maafsgebend anzuerkennen, so geschieht dies doch nicht in dem Sinne, als fügten wir uns dabei der überragenden Einsicht oder dem überlegenen Willen eines machthabenden, lebendigen Wesens. Was den erdrückenden Eindruck, als stünde uns hier eine Macht gegenüber, gegen die es keine Auflehnung giebt, in uns hervorruft, ist vielmehr das Bewufstsein, dafs jene Gemeinschaftsanschauungen in allen dieser Gemeinschaft angehörigen Einzelwesen, oder doch in der tonangebenden Mehrheit, in gleicher Weise lebendig sind, und, wie auf Verabredung, überall von dem Nebengedanken begleitet, dafs sie — eben als Gemeinschafts-Anschauungen — über alle Einzelwillkür und alles beschränkte Erkennen des Einzelwesens erhaben und daher von jedem Gliede der Gemeinschaft gegen alle Eingriffe des Einzelnen zu schützen sind. Es ist also keineswegs blos das zufällige Zusammentreffen der Urtheile einer Vielheit von Wesen über irgend einen Gegenstand, was diesen Urtheilen ihre Autorität gegenüber dem Einzelwesen verleiht;

vielmehr tritt dieser Erfolg nur da ein, wo es sich um Urtheile handelt, über die man sich stillschweigend geeinigt hat, und deren Geltung man nun überall innerhalb der betreffenden Gemeinschaft voraussetzt, als den festen Boden, auf dem allein ein Gemeinschaftsleben sich begründen kann. Solche Einigung über bestimmte Anschauungen und Denkweisen ist natürlich niemals so zu verstehen, als habe je eine Berathung der zur Gemeinschaft zusammentretenden Mitglieder stattgefunden, worin man nun Dasjenige festgesetzt habe, was etwa für den Bestand und das Gedeihen der Gesammtheit vortheilhaft sein möchte. Vielmehr ist es zunächst nur ein rein mechanisches Nebenergebnifs der Vereinigung einer Vielheit von Individuen zur, wenn auch noch so lockeren Einheit einer Gemeinschaft, dafs eine Summe von Anschauungen und Bestrebungen sich gleichsam als Gemeingut herausbildet, an dessen zuverläfsigem Bestande aller Zusammenhalt der Gesammtheit hängt. Nur so werden feste Lebensgewohnheiten möglich, bei denen man sich auf einander, auf die Gesellschaft will stützen können; nur so jene annähernde Berechenbarkeit der Wirkungen unserer Handlungen auf die Umgebung, welche zu erfolgreicher Bethätigung zweckvollen Wollens unentbehrlich ist. — Diese Herausbildung eines festen Stammes gemeinsamer Anschauungen zugleich mit der Zusammenschliefsung zur Gemeinschaft überhaupt wird freilich ihren anfänglich blos mechanischen Charakter nicht überall behalten; bei der weiteren Entwickelung werden, je länger, je mehr, auch bewufst-absichtliche Eingriffe mit hereinspielen, werden die Herrschenden aus der Einsicht irgendwelcher Nützlichkeit für die Gesammtheit heraus hier und da Neues einführen. Im Ganzen aber wird auch hier das mechanische Moment in der Entwickelung überall überwiegen, zumal noch der gleichfalls mechanisch wirkende Einflufs der Tradition hinzutritt, zu dem wir uns nunmehr hinüberzuwenden haben. —

Fanden wir soeben einen Theil der Autorität, welche den Gemeinschafts-Anschauungen gegenüber dem Einzelnen zukommt, darin begründet, dafs man sie zu jenem beharrenden Bestande des Gemeinsamen zählt, ohne welchen ein geordnetes, in zuver-

lässigen Formen sich bewegendes Gemeinschaftsleben nicht gedeihen kann, so ist diese Autorität zum anderen und gröfseren Theil durch die ungeheure Macht gestützt, welche in der Wirksamkeit der Tradition zur Geltung kommt. — Die Gemeinschaft tritt uns ja keineswegs blos als gegenwärtige Vereinigung einer Vielheit von Individuen zu irgendwie geordnetem Zusammenleben entgegen; vielmehr ist sie uns, die wir nirgend mehr an den Anfängen einer ersten Gemeinschaftsbildung stehen, vor allem als historisches Gebilde gegeben, mit einer im Wesentlichen continuirlichen Entwickelung, deren einzelne Ergebnisse vielfach in einer weit entlegenen Vergangenheit wurzeln. Jener vorhin geschilderten Breiten-Ausdehnung des Gemeinschaftslebens tritt somit eine zeitliche Tiefenausdehnung zur Seite, gleichfalls scheinbar über die Grenzen alles Individuallebens weit hinausweisend, durch zahlreiche Generationen hindurch, wie mit eigenem Leben, sich fortspinnend. Auch dieses historische Leben der Gemeinschaft kann in Wahrheit nur in den einzelnen Individuen seinen Sitz haben; denn diese sind die einzigen Subjecte, die einzigen Träger bewufsten Lebens überhaupt, welche hier in Frage kommen können. Wie aber erklärt sich dann seine überindividuelle Bedeutsamkeit, seine Uebermacht gegenüber aller individuellen Regsamkeit und seine zeitliche Continuität über so viele Generationen von Individuen hinaus? Worauf beruht jene eigenartige Macht des traditionell Ueberkommenen, in deren Banne wir alle stehen, so viel wir auch gelegentlich im Einzelnen uns davon loszumachen suchen mögen? —

Den Schlüssel zu diesem Problem liefert uns ein sehr einfacher Thatbestand, der aber in mehrfacher Beziehung für die Mechanik des historischen Gemeinschaftslebens von höchster Bedeutung ist, — dafs nämlich die Träger dieses Gemeinschaftslebens nicht dauernd dieselben bleiben, sondern in beständigem Wechsel die Generationen einander ablösen. Mit keimhaften Anfängen nur, nicht als fertige, selbständige Wesen, treten immer neue Individuen in die Weltwirklichkeit ein, während die älteren, die augenblicklichen Hauptträger des öffentlichen

Lebens, vom Platze treten. So ist ein jedes Individuum auf allmähliche Entfaltung und Entwickelung angewiesen, um nur überhaupt erst zu einem bewufst-eigenen Selbst zu gelangen; und diese Entwickelung ist nicht das eigene selbstbegründete Werk des Einzelwesens, sondern nimmt all' ihre Anregung, ihr Material, ihre Vorbilder von der Umgebung her, von der auf der Höhe der eigenen Entfaltung stehenden Generation, von ausgereiften, fertigen Individuen, die in aller Erfahrung und Erkenntnifs einen nahezu unausgleichbaren Vorsprung haben. So geschieht es ganz naturgemäfs, dafs wir, besonders im ersten Entwickelungsstadium, allem von den Vorfahren uns Mitgetheilten eine unbegrenzte Pietät, ein rückhaltloses Vertrauen entgegenbringen, das noch weithin nachwirkt, auch wenn schon einzelne eigene Erfahrungen oder das Bemerken von Widersprüchen in dem Mitgetheilten uns hier und da zu selbständigem Hinausschreiten über dessen Grenzen zu nöthigen beginnen. Das von den Vorfahren Ueberkommene bleibt uns immer autoritativ, — und gewifs nicht nur aus blinder Gewöhnung, die wir aus unserem ersten, noch ganz unselbständigen Entwickelungsstadium mit herüberbringen, sondern wohl vor Allem auf Grund der so oft wiederholten Erfahrung, dafs es sich besser bewährte, als die eigenen Einfälle und Erstlingsversuche unseres noch überall tastenden Denkens und Handelns. Auch tritt hier der Einflufs der schon erwähnten Breitenausdehnung der Gemeinschaftsanschauungen hinzu; wir sehen während der eigenen ersten Entwickelung die gegenwärtig das öffentliche Leben beherrschende Generation in allem Wesentlichen einig, begegenen überall den gleichen oder doch nahestehenden Anschauungen, während die einzelnen Glieder der erst aufkeimenden Generation mit ihren noch unentwickelten Denkversuchen isolirt bleiben, einer Organisation, einer Vereinigung über bestimmte Anschauungen noch gar nicht, oder doch nur in sehr unvollkommener Weise fähig sind. —

Bedeutsamer aber ist noch ein anderes Moment, namentlich da, wo die allgemeine Kulturentwickelung schon höhere Stufen erreicht hat: die Vertreter der jetzt dominirenden Generation

gelten uns als Autoritäten nicht blos, weil wir sie im Vollbesitze eigener Lebenserfahrung glauben, auch nicht blos, weil sie diese untereinander ausgetauscht und so zu immer höherer Steigerung gebracht haben: sie sind uns vielmehr zugleich die Erben der Erfahrung und des Wissens aller vorangegangenen Generationen, soweit eine Mittheilung der Erfahrung durch Wort oder Vorbild möglich ist. Die ganze mühsälig sammelnde Erkenntnifs- und Denk-Arbeit der früheren Geschlechter glauben wir in den Anschauungen der unsere eigene Entwickelung leitenden Generation aufgespeichert und einheitlich organisch verwerthet, — eine Arbeit, die vielfach die Leistungsfähigkeit eines Einzelwesens unendlich übersteigen würde und daher in ihren Ergebnissen von diesem grofsentheils nur einfach hingenommen, nicht entfernt aber durch ebenbürtige, eigene Arbeit ersetzt oder gar überboten werden könnte. —

Damit haben wir die wesentlichen Momente beisammen, auf denen die Autorität und Uebermacht des traditionell Ueberkommenen gegenüber der erst aufkommenden Generation sich begründet. Nirgend finden wir uns genöthigt, über die Mittel der Individualpsychologie hinauszugehen, um die scheinbar überindividuelle Regsamkeit des Gemeinschaftslebens zu erklären. Nur allerdings sind immer zugleich die empirischen Daseinsbedingungen des Individuums in der Wirklichkeitswelt mit zu berücksichtigen. Unser Leben spielt sich niemals in lediglich individuellen Schranken ab; vielmehr zeigt sich das individuelle Dasein der Einzelpersönlichkeit überall getragen und durchsetzt von überindividuellen Beziehungen: wir sind immer zugleich Gemeinschaftswesen, d. h. wir sind gewisser Bethätigungen und Bestrebungen fähig, in denen wir uns als Träger von Zwecken einer historischen Gemeinschaft fühlen, vielleicht auch mehrerer solcher Gemeinschafts-Verbände neben einander. Die Möglichkeit solcher überindividuellen Bestrebungen gründet sich auf zweckmäfsiger Organisation des Gemeinschaftslebens. Aber diese Organisation, obwohl jedem Einzelgliede der Gemeinschaft durchaus überlegen, bedeutet doch kein selbständiges Eigenleben dieser letzteren, sondern ist nur das

überwiegend mechanische Ergebnifs bestimmter Willensbethätigungen aller ihr angehörigen Glieder, nur in ganz seltenen Fällen und immer in geringer Ausdehnung einmal das Werk bewufst-absichtsvoller Zwecksetzung der Betheiligten. — Auch die Art, wie wir selbst in diese historischen Gemeinschaften hineingerathen, hat in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle durchaus den Charakter eines mechanischen Geschehens, eines passiven Erfafstwerdens vom Strome des Gemeinschaftslebens. In unsere Nation, in unsere Religionsgemeinschaft werden wir hinein geboren; und nur in seltenen Ausnahmen kommt es einmal wenigstens nachträglich noch, aber fast immer in sehr beschränktem Maafse, zu einer Wahl auf eigene Einsicht und Entscheidung hin.

B. Empiristische Theorien.

Das alles ist in Betracht zu ziehen, wenn wir nun dazu übergehen, die in der Gemeinschaft und ihrer historischen Entwickelung herausgebildeten ethischen Anschauungen und Ideale zu untersuchen und unsere Stellung, unsere Verpflichtung ihnen gegenüber näher zu bestimmen. — Zweierlei Wege sind es im Allgemeinen, welche sich uns bieten, wenn wir nach dem Sinn und der Bedeutung irgendwelcher historisch allmählich gewordenen Thatbestände für uns forschen. Wir können ihren historischen Werdegang aufzudecken versuchen, uns die Bedingungen, unter denen sie im Einzelnen entstanden sind, vergegenwärtigen, die besonderen Gesichtspunkte und Absichten, die dabei vielleicht mitgespielt, klarlegen und auf diese Weise ein rein historisches Verständnifs zu gewinnen suchen. Wir können aber auch, davon ganz absehend, uns die Frage vorlegen, welchen Werth, welche Bedeutung die betreffenden Thatbestände für uns haben können, was wir aus ihnen zu machen im Stande sind. — Unserem Zeitalter ist die Vorliebe für den ersteren dieser Wege sehr geläufig; den zweiten meint man entbehren zu können. Ja, es fehlt nicht an Versuchen, einem solchen rationalen Verfahren überhaupt jede Bedeutung zu bestreiten, da es

gar keine objectiven, absoluten Maafsstäbe geben könne, wie sie hier vorausgesetzt werden müfsten, vielmehr alle überhaupt verwendbaren, uns im Augenblick als objectiv erscheinenden, in Wahrheit selber historisch erwachsen und bedingt seien. Allein auch dieser Standpunkt kann zuletzt ohne Zuhülfenahme des rationalen Momentes nicht auskommen; auch wer ein lediglich historisches Verständnifs einer gegebenen Erscheinung sucht, meint dies doch nicht so, dafs er ausschliefslich die mechanisch treibenden Factoren kennen lernen will, welche sie hervorgebracht haben, sondern er will in die vorangegangenen, leitenden Ueberlegungen einen klaren Einblick haben, welche an so und so vielen bedeutsamen Punkten die historische Entwickelung thatsächlich mit beeinflufst haben. In diesen aber ist immer eine rein intellectuelle, rationale Instanz thätig, wie vielfältig ihre Bethätigung auch durch historische Factoren beeinflufst und modificirt erscheinen mag. — Wir überlassen es späteren Untersuchungen, zu bestimmen, welche Bedeutung dem rein rationalen Verfahren selbständig, neben dem historischen zukommt; der gegenwärtige Zusammenhang, die besondere Aufgabe, über die in der historischen Gemeinschaft herausgebildeten ethischen Anschauungen ein kritisches Urtheil zu gewinnen, weist uns in erster Linie auf den Weg einer historischen Klarlegung ihrer Entstehung hin, wenn diese auch wiederum selbst, sofern sie erschöpfend sein soll, der Heranziehung rationaler Gesichtspunkte nicht entbehren kann, mithin einen geschichtsphilosophischen Charakter tragen wird.

Es ist das unbestreitbare Verdienst des ethischen Empirismus, den Nachweis gebracht zu haben, dafs die ethischen Anschauungen, wie sie etwa gegenwärtig das Feld beherrschen, keineswegs fertig vom Himmel herabgekommen sind, auch nicht als ursprünglicher Stammbesitz der Menschheit angesehen werden können, sondern dafs sie Producte einer vielfach historisch bedingten Entwickelung sind. Die einfache Thatsache, dafs bei verschiedenen Völkern oft weit auseinandergehende sittliche Urtheile in gleichem Ansehen stehen, mit gleichem Eifer als alleingültige ethische Wahrheit in Anspruch genommen werden,

genügt vollkommen, um jener These des Empirismus Eingang zu verschaffen. Und eine weitere, überzeugende Bestätigung für letztere erhalten wir, wenn wir in frühere, entlegenere Zeitalter zurückgehen und die dort herrschenden Sittenanschauungen mit den gegenwärtigen vergleichen. Ganz unabweisbar drängt sich da der Gedanke auf, dafs Zeitumstände, wie sie in den Naturbedingungen des Daseins der betreffenden Gemeinschaft, oder in den Culturbedürfnissen des Zeitalters gegeben sein mochten, überall von einschneidender Bedeutung gewesen sind.

Nur darüber kann Zweifel entstehen, wie diese Thatsache einer historischen Abhängigkeit der ethischen Vorstellungen von den Zeitumständen und vielleicht auch der Individualität der in Frage kommenden Gemeinschaft des Weiteren zu deuten ist. Der Empirismus geht von da aus sogleich zu der Folgerung über, dafs alsdann, wenn solche historische Bedingtheit einmal anerkannt werden müsse, alle Sittenanschauungen überhaupt nur relativen Charakter beanspruchen könnten, dafs sie blofse Züchtungsproducte oder gar blos mechanische Ergebnisse der gerade gegebenen socialen Verhältnisse und Culturbedingungen seien, ihre Geltung daher nur auf conventioneller Sanction beruhe, nicht etwa auf absoluter Autorität oder innerer, in sich selbst begründeter Nothwendigkeit. — So sei z. B. die Strafe ursprünglich nicht etwa aus einem „angeborenen“ Gerechtigkeitsgefühl hervorgegangen oder überhaupt einer fertigen, unfehlbar urtheilenden Gewissens-Instanz in uns; vielmehr stelle sie sich historisch einfach als mechanisches Erzeugnifs aus den nothgedrungenen Eindämmungsversuchen der Rachgier von Seiten der dadurch gefährdeten Gemeinschaft dar. Ursprünglich habe überall die Ausübung der Rache („Blutrache“!) für das Natürliche gegolten, sei allgemein gebilligt und gelobt worden. Erst die erstarkende Gemeinschaft, — und auch diese nur erst unter dem Druck der Nothwendigkeit, der Gefahr, in Folge solcher inneren Selbstvertilgung schliefslich zu schwach zu werden zur erfolgreichen Abwehr äufserer Angriffe, — habe den Abkauf der Rache eingeführt, anfänglich nur in der Form eines unverbindlichen Vermittelungsvorschlages, dann erst, bei zunehmender

Centralgewalt, auch in Form eines Zwangverfahrens; und eben dies letztere sei die Gestalt gewesen, unter der die uns so geläufige Rechts-Institution der Strafe zuerst aufgetreten sei. Nirgend also sei bei deren Entstehung ein „Gerechtigkeitssinn" oder dergleichen „mystische" Instanz betheiligt gewesen; vielmehr sei alles ganz „natürlich", ganz mechanisch zugegangen, ohne Mitwirkung anderer, als der ganz allgemein vorauszusetzenden natürlichen Triebe und Instincte.[1]) — Aber weiter noch: jenes Gerechtigkeitsgefühl, dessen Hereinspielen bei der Entstehung der Strafe hier geleugnet wird, soll vielmehr seinerseits eine Wirkung dieser letzteren sein, ein Züchtungsproduct gleichsam, aus der Gewohnheit hervorgehend, bestimmte von der Gemeinschaft sanctionirte Handlungen stets mit Lob und Ehren, andere von ihr verworfene mit Leid, mit „Strafe" verbunden zu sehen.[2]) Und ähnlich, behauptet der Empirismus, sei es bei allen anderen Sitten- und Pflichtvorstellungen; wo unser „Gewissen" jetzt bestimmte Handlungsweisen als an sich gute oder an sich verwerfliche hinstelle, da sei dies in Wahrheit doch nur ein angewöhntes Urtheil, das aus einer Zeit herstamme, wo die Verbindung der betreffenden Handlungsweise mit Lob oder Tadel durch die gegebenen Zeitumstände und Culturverhältnisse begründet gewesen. Eine jede Culturstufe stempelt zu Tugenden diejenigen Eigenschaften deren sie bedarf[3]), und ebenso ihr Widerspiel zu Untugenden. Die Nachkommen aber erfahren diesen ursprünglichen Grund des Lobes oder Tadels nicht mehr mit; an sie tritt einfach das Factum heran, dafs Dies lobenswerth, Dies tadelnswerth sei.[4]) Daher empfangen allmählich jene sittlichen Urtheile und Vorschriften immer mehr den Charakter des Grundlosen, Geheimnifsvollen, stellen sich als „kategorische" Imperative dar, während es in Wahrheit, historisch betrachtet nur hypothetische giebt.[5])

---

[1]) Rée a. a. O. §§ 13—19.
[2]) a. a. O. S. 198.
[3]) Rée a. a. O. S. 181.
[4]) a. a. O. S. 174 ff.
[5]) a. a. O. S. 180.

Noch ein weiteres Erklärungsmoment macht der Empirismus geltend, um dem Mysteriösen, das in den kategorischen Aussagen des Gewissens zu liegen scheint, gerecht zu werden. Er weist auf den starken Einflufs hin, welchen die religiösen Vorstellungen auf die Gestaltung der Sittenanschauungen üben. Die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihren Göttern bilden, sind durch die eigenen Anschauungen von Recht und Unrecht, von sittlicher Tüchtigkeit u. dgl. sehr wesentlich bedingt; haben sie aber einmal Wurzel gefafst im Volksglauben, so ist gerade die Autorität der Götter die festeste Stütze der ins Göttliche hineingetragenen eigenen Pflicht-Vorstellungen und Gesetze, — eine Erfahrung, welche von Gesetzgebern und Religionsstiftern meist mit Geschick verwerthet worden. Die Gesetze seien also zwar nicht, wie die naiv populäre Vorstellungsweise es auszudrücken liebt, „vom Himmel gekommen", wohl aber „vom Himmel zurückgekommen".[1])

Das ungefähr wäre der Erklärungsapparat, welchen der Empirismus zur Verwendung bringt, um das naturgemäfs-mechanische Entstehen der Rechts- und Sittenvorstellungen im historischen Leben der Gemeinschaft uns glaublich erscheinen zu lassen. Geflissentlich ist dabei Alles ausgeschaltet, was dem Glauben an einen übernatürlichen Ursprung irgend Vorschub leisten könnte, sei es, dafs man diesen Ursprung in einer Welt des Göttlichen zu finden vermeinte, oder in einer uns angeborenen mystischen Instanz, einem a priori entscheidenden, kategorisch fordernden Gewissen. — Es wird sich nun fragen, ob das beigebrachte Material wirklich zureicht, um den Thatbestand, um den es sich hier handelt, vollständig zu erklären. Läfst sich die Behauptung einer derartig mechanischen Entstehungsweise unserer Rechts- und Sittenanschauungen wirklich durchführen? Oder sind nicht vielmehr vom Empirismus gewisse Mittelglieder aufser Acht gelassen, ohne deren Mitwirkung das Zustandekommen der letzteren schlechterdings nicht zu denken ist?

Es klingt sehr verständlich, beinahe selbstverständlich, wenn

---

[1]) a. a. O. § 21.

behauptet wird, eine jede Culturstufe stempele zu Tugenden diejenigen Eigenschaften, deren sie bedarf. Allein, wie soll eigentlich dieser Hergang vorgestellt werden? Wer ist dabei das thätige Subject, das solche Stempelung vollzieht? und mit welchen Mitteln soll diese letztere ins Werk gesetzt sein? — Was heifst es überhaupt: eine Culturstufe „bedarf" dieser oder jener Eigenschaften? Dies „Bedürfen" ist doch ein verständlicher Begriff zunächst nur für einen kritischen Beobachter, welcher die dort gegebenen Culturverhältnisse mit ihm vorschwebenden „besseren" vergleicht, welchem die Einsicht in die Mangelhaftigkeit des Gegebenen aufgegangen ist, und ebenso die Einsicht in irgendwelche Mittel zur Herstellung des Besseren. Und soll aus solchem „Bedürfen" eine thätige Reaction hervorgehen, so kann es nicht dabei sein Bewenden haben, dafs ein aufserhalb stehender, objectiver Beobachter dasselbe zu bemerken im Stande ist: unter den Vertretern jener „Culturstufe" selbst, und zwar an maafsgebender Stelle, mufs ein Bewufstsein dessen, was sie bedarf, sich zu regen beginnen, mufs die Einsicht in das Mangelnde, die Absicht, ein Besseres an die Stelle zu setzen, vorhanden sein. — Selbst P. Rée, der moderne Hauptvertreter eines radicalen ethischen Empirismus, geht doch keineswegs so weit, dafs er alle derartigen Eingriffe bewufst absichtlicher Leitung zu leugnen versuchte. Wiederholt weist er auf die Thätigkeit der Gesetzgeber und Religionsstifter hin, durch die das allgemeine ethische Urtheil vielfach in ganz bestimmte Bahnen gelenkt werde. — Und in der That, es wäre einfach eine Vergewaltigung der Geschichte, wenn man überall die Einflüsse der zweckbewufsten Wirksamkeit führender Persönlichkeiten ausschalten und lediglich mechanische Factoren als maafsgebend für das Zustandekommen der allgemeinen ethischen Werthschätzungen anerkennen wollte. —

Allein selbst wenn es dem extremen Empirismus gelingen sollte, jene Einflüsse in ihrer Bedeutung auf ein Minimum herabzusetzen, das gegenüber der viel allgemeineren und umfassenderen Wirksamkeit blos mechanischer Factoren kaum noch in Betracht käme, — wenn man auch zugeben müfste, dafs alle uns geläufigen

ethischen Werthurtheile ursprünglich aus Elementen entstanden sind die nichts weiter enthielten, als blinde Naturtriebe, die allerallgemeinsten Instincte der Gattung: wäre dann wirklich die Behauptung des Empirismus erwiesen, dafs jenen Werthurtheilen überall nur relativer Charakter zukäme, dafs wir sie uns, wie sie ursprünglich ja nur durch Angewöhnung und Anzüchtung erworben seien, möglicher Weise auch wieder abgewöhnen könnten?[1]) — Wer diese Folgerung zieht, übersieht offenbar, dafs neben den Factoren, welche die erste Entstehung ethischer Anschauungen bedingt haben mögen, doch für die Forterhaltung und Werthschätzung dieser letzteren noch ganz andere Momente in Frage kommen können. Mag diese oder jene Sitten-Anschauung, oder eine ihr entsprechende Summe von Gesetzen, immer entstanden sein, wie sie wolle: nachdem sie einmal Grundlage der allgemeinen Sitte, des thatsächlichen ethischen Verhaltens geworden ist, wird sich zugleich ihr eigener Werth geltend machen, wird mehr und mehr nur Das an ihr werthgeschätzt werden, was sich dadurch, dafs es sich bewährt, rechtfertigt. Aber nicht blos nachträglich, nach Einführung einer neuen ethischen Schätzungsweise, wird sich bei den Vertretern der gegenwärtigen Generation ein solches eigenes Werthgefühl für das Wohlthätige, Fördernde oder Verfehlte, Hemmende derselben, am Maafsstabe der Bedingungen der gegenwärtigen Culturstufe gemessen einstellen; auch vorher schon wird es sich nachweisen lassen. Ganz so gedankenlos, wie der Empirismus uns glauben machen möchte, geht es bei der Uebernahme und Weiterführung der traditionellen Anschauungen durch die Nachkommenschaft denn doch nicht zu. Sonst wäre ja das doch unbestreitbare, wenn auch noch so langsame Fortschreiten der Menschheit ein völliges Räthsel. Es ist eben nur ein Theil der Wahrheit, wenn man sagt: die Nachkommen erfahren nicht mehr den ursprünglichen, durch die frühere Culturstufe bedingten Grund des Lobes oder Tadels, die sich an bestimmte Handlungsweisen anheften, sondern an sie trete blos das Factum heran, dafs allgemein geurtheilt werde,

---

[1]) Rée a. a. O. S. 221.

Dies sei lobenswerth, Jenes tadelnswerth.[1]) Zur Ergänzung gehört, wenn man der thatsächlichen historischen Entwickelung gerecht werden will, die andere Thatsache hinzu, dafs doch eine jede Generation die Fähigkeit einer eigenen Abschätzung des Werthes einer Handlungsweise mitbringt und wirklich ausübt. Freilich ist, — wir haben die Gründe dafür bereits kennen gelernt, — die Macht der Tradition überall sehr stark, so dafs nicht gleich jede erste Regung des Gefühls, die herrschende Werthschätzung einer bestimmten Denk- und Handlungsweise könne durch eine bessere ersetzt werden, sich siegreich durchzusetzen vermag; oft bedarf es erst langwieriger Kämpfe und empfindlicher Erfahrungen des historischen Lebens, bevor eine dem gegenwärtigen Culturstande entsprechende Werthschätzung Boden gewinnen kann. Allein zu dieser Durchsetzung würde es überhaupt niemals kommen, und selbst alle absichtlichen Neuerungsversuche der „Gesetzgeber" und „Religionsstifter" würden auf völlig unfruchtbaren Boden fallen, wenn nicht in den Massen, oder doch in den führenden Kreisen der gegenwärtigen Generation thatsächlich schon ein starkes eigenes Gefühl des Mifsverhältnisses der überkommenen Anschauungen zu den Bedürfnissen der gegenwärtigen Culturstufe vorhanden wäre. Mag dieses Gefühl des Mifsverhältnisses auch lange noch relativ dunkel bleiben, mag es unfähig bleiben, eine klare, bewufste Erkenntnifs dessen, woran es fehlt, zu erzeugen: es kann trotzdem sehr wohl vorhanden sein und beweist seine Realität eben nachträglich durch die leichte Empfänglichkeit der Massen für das erlösende Wort, wenn es nun von rechter Stelle ausgesprochen und Ernst gemacht wird mit der Durchführung der neuen, dem Culturstande angemesseneren Schätzungsweise.

Mufs nun ein solches Gefühl für den Werth oder Unwerth irgend welcher Sitten-Anschauungen und ihnen entsprechender Gebräuche und Gesetze einmal anerkannt werden, so ist doch der Empirismus geneigt, ihm eine Ausdeutung zu geben, bei der, wenn sie im Recht wäre, doch zuletzt alles auf eine rein mecha-

---

[1]) Rée a. a. O. S. 174.

nische Entstehung der ethischen Schätzungen hinausliefe. Das vorhin erwähnte Beispiel von der Entstehung der Strafe nach empiristischer Theorie mag Das erläutern: Es soll lediglich die Erfahrung der Schädlichkeit der Rache und ihrer uneingeschränkten Befriedigung gewesen sein, was die erstarkende Gemeinschaft veranlaſste, in die Privatangelegenheit der von dem Falle Betroffenen einzugreifen, den Abkauf der Rache zu vermitteln, später sich selbst diese Vermittelungsthätigkeit bezahlen zu lassen und endlich den Austrag der Vergeltung ganz in die eigene Hand zu nehmen, die selbständige Befriedigung der Rachgier durch den Geschädigten selbst völlig zu verbieten. — Danach sieht es so aus, als seien beim Zustandekommen der Institution der Strafe und bei der Unterdrückung der Rache ausschlieſslich die allernatürlichsten Instincte betheiligt gewesen, die Furcht vor dem Schaden, welcher bei fortgesetzter Befriedigung der Rachgier drohte, indem man äuſseren Feinden nicht mehr stark genug gegenübertreten konnte u. dgl. m. — Allein bei genauerer Prüfung zeigt sich sogleich, daſs hier doch noch andere Momente stillschweigend vorausgesetzt sind, welche eine empiristische Theorie, wenn sie ihr Spiel nicht verloren geben will, niemals voraussetzen darf. Furcht vor einem drohenden Schaden ist als wirksames Motiv sehr wohl verständlich für ein Individuum, das sich selbst durch diesen Schaden unmittelbar bedroht sieht. Wie aber soll Dieses dazu kommen, auf einen Schaden Rücksicht zu nehmen, der es selbst gar nicht unmittelbar berührt, sondern nur die Gemeinschaft als Ganzes, und auch diese nicht einmal mit Sicherheit, bedroht? Und warum soll vollends diese Rücksicht bei ihm so weit gehen, daſs er ihr das unmittelbar gefühlte, lebhafte Bedürfniſs, Rache zu nehmen an Dem, der ihn geschädigt hat, aufopferte? — Es ist richtig, die historische Entwickelung hat überall diesen Gang genommen; und so hätte es keinen Sinn, dessen Möglichkeit in Zweifel zu ziehen. Es fragt sich nur, ob die Mittel des Empirismus zureichen, diesen Gang der Dinge adäquat zu erklären. Und gerade Das ist es, was wir bestreiten müssen. Es ist doch nur eine Verdeckung der Schwierigkeit, keine Lösung, wenn von den Bedürfnissen der

„Culturstufe“ geredet wird. Noch einmal: Diese Bedürfnisse entbehren jeder bewegenden Kraft, wenn sie nicht empfunden werden, irgendwie den Vertretern der Culturstufe zum Bewufstsein kommen; und die Culturstufe ist nur dann erst eine andere geworden, wenn andere Einsichten und ihnen entsprechende neue Schätzungsweisen lebendig geworden sind. Aber diese Veränderung der Schätzungsweisen kann nicht als blofses Product blinder mechanischer Entwickelung betrachtet werden; vielmehr setzt hier eine Werthschätzung ein, welche sich ganz offenbar auf eine aufkeimende Einsicht stützt, und sich bewufst ist, ein Besseres, Vollkommeneres an die Stelle des Ueberkommenen zu setzen. Wenn man also, um in dem genannten Beispiel zu bleiben, es dem Bedürfnifs der Culturstufe angemessen findet, die private Befriedigung der Rachgier nach Möglichkeit einzudämmen, so ist sicher nicht blos Furcht vor Gefahr, die der Gemeinschaft droht, das treibende Moment, sondern spielt zugleich eine veränderte, erhöhte Werthschätzung der Gemeinschaft und des Gemeinschaftslebens herein. Diese macht es allererst erklärlich, warum jetzt vom Einzelnen eine Rücksicht auf das Interesse der Gemeinschaft genommen wird, die ihm früher, in der Periode der Blutrache, doch völlig fern lag. Man beginnt einzusehen und zu fühlen, dafs man im Zusammenhange mit der Gemeinschaft, durch Unterordnung eines Theils der eigenen Willkür-Interessen unter das der Gesammtheit mehr zu erreichen, Gröfseres, Umfassenderes zu wirken im Stande ist, als in einseitiger Behauptung und Bethätigung blofser Privatinteressen, die unvermeidlich überall in Widerstreit gerathen mit den Privatinteressen Anderer. Die Gemeinschaftsordnung, die Sitte, wird als etwas Wohlthätiges empfunden, als wohlgeeignete Basis eines Lebens und Wollens, das sich Zwecke zu setzen vermag, die über die beschränkte Sphäre des Individuums beliebig weit hinausgreifen. Schon dafs durch diese Ordnung die Möglichkeit gegeben ist, eine zweckmäfsige Arbeitstheilung einzuleiten, wodurch der Einzelne entlastet und so zur Durchführung gröfserer eigener Zwecke befähigt wird, als sie ihm sonst erreichbar wären, mufs die gröfsere

Vorzüglichkeit immer vollkommenerer Herausbildung eines geordneten Gemeinschaftslebens gegenüber blos heerdenartigem Zusammensein, wo jeder im Wesentlichen auf sich selbst und seine eigene Kraft beschränkt bleibt, immer mehr zur Anerkennung bringen. Dazu die vermehrte Sicherheit, die jeder Einzelne geniefst, je mehr eine feste Ordnung des Gemeinschaftslebens unter Zurückstellung aller derjenigen Privatinteressen, durch welche Andere offenkundig geschädigt werden! Auch dadurch wird dem Einzelnen eine drückende, beständig hemmende Last abgenommen: all die Sorge und Mühe, die er zu verwenden nöthig gefunden, so lange er in seinem Besitze, wie in seinen Bestrebungen überall der Feindseligkeit und den Nachstellungen Anderer zu begegnen fürchten mufste.

Man hat dem Menschen einen Naturtrieb angedichtet, der ihn auf ein Leben in Gemeinschaft hindränge, einen „socialen Trieb“, wie man sagte. Ich wüfste nicht, womit man sein Vorhandensein in uns beweisen wollte, oder welchen höheren Werth diese Namengebung beanspruchen könnte, als jene berüchtigten „Vermögen“ der älteren Psychologie, welche für alle Bethätigungen des Seelenlebens, denen man in der Erfahrung begegnete, als „Erklärung“ eingeführt wurden. Die Erfahrung ist da: die Menschen leben im Allgemeinen in Gesellschaft; der Mensch ist ein *ζῶον πολιτικόν*, wie Aristoteles es ausdrückt. Allein das erklärt sich auch ohne Zuhülfenahme eines solchen mystischen Triebes einfach dadurch, dafs der Mensch mit dem Zusammenschlufs zur Gemeinschaft so unendlich viel anzufangen weifs, dafs er dem eigenen Dasein durch Einordnung in ein durch Sitten und Gewohnheiten geregeltes Gemeinschaftsleben ein unvergleichbar gröfseres Bethätigungsfeld zu erschliefsen vermag, als ihm, wenn er ganz nur auf sich selbst gestellt bliebe, je möglich wäre. —

Solche Einsicht in die Nützlichkeit des Zusammenschlusses zur geordneten Gemeinschaft kann selbstverständlich erst Platz greifen, wenn sich ein derartiges Gemeinschaftsleben aus anderen Ursachen irgendwelcher Art bereits herausgebildet hat. Es wäre ein Mifsverständnifs, wenn man annehmen wollte, dafs eine

genau abwägende Vorherberechnung bei einer Vielheit von Individuen zu dieser Einsicht geführt habe und daraufhin — durch Vertrag etwa — erst die Gemeinschaftsordnung begründet sei. Solchen durchaus unhistorischen Constructionen gegenüber ist der Empirismus zweifellos im Recht, wenn er eine Erfahrung des Nutzens der Gemeinschaft als nothwendige Grundlage der ersten Erkenntnifs dieses Nutzens und der Werthschätzung desselben fordert. Allein diese Erkenntnifs und Werthschätzung stellt sich nun doch nicht als mechanisch nothwendiges Nebenproduct ein, wo irgend es einmal zur Gemeinschaftsbildung gekommen ist, sondern activ tastend, experimentirend gleichsam richtet sich der Wille auf immer umfassendere, wirkungsreichere Zwecke, zu deren Durchführung er sich jetzt befähigt sieht, und die eintretende Werthschätzung ist nur die Wirkung der Befriedigung, die solche Erweiterung der Sphäre unseres möglichen Wollens naturgemäfs im Gefolge hat, sobald wir uns dieser Erweiterung bewufst werden und sie erfolgreich zu nutzen im Stande sind. —

Wenn es nun so ist, dafs nach dem Zustandekommen einer geordneten Gemeinschaft das Aufkommen der Erkenntnifs und Schätzung des höheren Werthes des Gemeinschaftslebens keine Schwierigkeit mehr bietet, so verliert die Frage, wie es denn nun zur ersten Gemeinschaftsbildung gekommen sein möge, sehr wesentlich an Bedeutung für unseren gegenwärtigen Zusammenhang. Denn, dafs sich die einmal entstandene Gemeinschaftsordnung nun auch erhält und immer weiter vervollkommnet: Das ist doch nun ganz überwiegend die Wirkung der aufkommenden Einsicht und Werthschätzung, die wir geschildert; und so ist auch die Entwickelung aller mit dem Zusammenschlufs zur Gemeinschaft zusammenhängenden ethischen Anschauungen überhaupt sehr wesentlich durch diese auf Einsicht sich gründende Werthschätzung mitbedingt und folglich unvergleichlich mehr, als ein blos mechanisches Entwickelungsproduct. — Können wir es uns somit versagen, auf jene nie ganz aufzuhellenden ersten Anfänge der Gemeinschaftsbildung näher einzugehen, so mögen doch einige allgemeine Er-

wägungen wenigstens hier Platz finden, welche dazu dienen können, es wahrscheinlich zu machen, dafs auch diese Entwickelung keineswegs auf ausschliefslich mechanischem Wege zu Stande gekommen, sondern auch in ihr schon erste Keime jener selbständigen Werthschätzung wirksam gewesen sein werden, die wir in den späteren Stadien der Fortentwickelung des Gemeinschaftslebens in Kraft fanden, — dafs auch diese Werthschätzung also nicht plötzlich und unvermittelt, wie vom Himmel herabgekommen, eingesetzt hat, sondern ihre Vorgeschichte hat, in allmählichem Fortschritt sich aus keimhaften Anfängen herausgebildet hat.

Der entscheidende Punkt in der Entwickelung der Thierreihe zu immer höheren Lebewesen, bei welchem zuerst die Menschheit einsetzt, ist doch offenbar da gegeben, wo der wachsende Intellect die Fähigkeit an die Hand giebt, dem Wollen Zwecke zu setzen, welche über die durch die unmittelbar sich darbietenden Reize bedingten Ziele hinausgehen, welche also nicht mehr blos ein einzelnes, augenblickliches Wollen betreffen, sondern ein umfassenderes, nur durch eine Folge von Einzelhandlungen, vielleicht sogar alle weiteren Einzel-Bethätigungen vollendbares Wollen ausfüllen. Dadurch erst ist der Mensch in der Lage, sich dauernde Grundsätze und Ideale all seines künftigen Einzelwollens zu erwählen, oder doch auf früheren Stufen der Entwickelung, — wenigstens an Vorbildern, wie sie in anderen, ihm Eindruck machenden Persönlichkeiten ihm gegenübertreten, sein eigenes Wollen zu schulen und es in eine bestimmtere, immer consequenter festgehaltene Richtung zu gewöhnen. Die auf Benutzung dieser Fähigkeit sich gründende Consequenz, welche in immer wachsendem Maafse die Einzelhandlungen beherrschen wird, bringt es allererst zu jener ungeheueren Ueberlegenheit des menschlichen Wollens über alles thierische, welche nothwendig ein Gefühl der Machtfülle und Lust an der Bethätigung solches immer umfassenderen Wollens im Gefolge haben mufs. In diesem Gefühl aber haben wir bereits eine erste Regung jener Werthschätzung vor uns, nach deren Anfängen wir suchten, — jener Werthschätzung, welche alle Sitten-Anschauungen und die

ihnen entsprechenden Institutionen danach bewerthet, in welchem Maafse durch sie die Sphäre möglicher Willensbethätigungen erweitert wird. — Und eben dieses Gefühl ist es offenbar, in welchem alle Gemeinschafts-Bildungen der Menschheit ihre letzte und tiefste Wurzel haben. In ihm ist es vor Allem begründet, wenn schon der erste, primitivste Ansatz zur Gemeinschaft, zu dem die Natur uns nöthigt, die Familie, beim Menschen alsbald ein immer festeres, haltbareres Gebilde wird, dessen Zusammenhalt die zeitlichen Grenzen des Naturnothwendigen immer mehr überdauert. Denn nur durch diese Fortsetzung des Familien-Zusammenhaltes gelingt es den Nachkommen, in immer weiterem Umfange in sich selbst ein consequentes, umfassendes Wollen auszubilden, wie sie es an den Eltern beobachten, und so die eigene Wirkungs- und Wollenssphäre am raschesten zu erweitern. —

Eben hier mag man auch die ersten Wurzeln des Bedürfnisses suchen, die Mittel gegenseitiger Mittheilung, die bereits bei den Thieren vorauszusetzen sind, zur Sprache zu vervollkommnen, so dafs sie nun die Uebermittelung jener umfassenderen Willensbethätigungen ermöglichen, deren Sinn und Bedeutung durch Einzelhandlungen allein nicht mehr erschöpfend wiedergegeben, mithin auch durch keine blofse Beispiel-Vorführung mitgetheilt werden kann. — Und weiter ist hier der Boden gegeben, auf welchem allererst ein Gebrauch von Werkzeugen, die Herstellung erster Culturmittel möglich wird und Sinn hat. Für ein einmaliges Einzelwollen bedarf es nirgend des Aufwandes der Herstellung eines besonderen Werkzeuges; Das wird erst lohnend, wo ein umfassenderes, eine Folge von Einzelhandlungen leitendes, mit einheitlichem Zwecke umspannendes Wollen sich herausbildet. — Und endlich wird auch die erste Entstehung von Sitten und festen Formen des Zusammenlebens und gegenseitigen Verhaltens einer gröfseren Vielheit von Individuen in jenem Streben nach immer umfassenderer Wollensbethätigung erst seine volle Erklärung finden. Denn so erst vermag das eigene Wollen, sich auf feste, berechenbare Zusammenhänge auch über die Sphäre seines un-

mittelbaren Einflusses hinaus, zu stützen und dadurch die Sphäre seiner möglichen Ziele ins Unabsehbare zu erweitern. —

C. Entwickelung der socialen Werthschätzungen.

Versuchen wir es nunmehr, dem Bilde, wie es der Empirismus von der Entstehung und Fortentwickelung der ethischen Anschauungen in der Gemeinschaft entworfen, und das uns unzureichend erschien, ein vollständigeres, dem thatsächlichen Hergange besser entsprechendes gegenüberzustellen. — Für die allerersten Anfänge von Sitten und gesetzlichen Umgangsformen überhaupt werden vor Allem die zuletzt angeführten Erwägungen in Frage kommen, die Herausbildung der Fähigkeit eines über unmittelbar gegenwärtige Ziele hinausgreifenden, umfassenderen Wollens, das in den Anfängen der Gemeinschaftsbildung überall ein willkommenes Bethätigungsfeld findet, und zugleich die zu seiner Entfaltung nothwendige Daseins-Erleichterung und -Sicherung, welche den Einzelnen von den unzähligen Vorkehrungen entlastet, die er vorher beständig, und doch oft vergeblich, diesem Zwecke widmen mufste. Auch wo später irgend in der Gesammtentwickelung neue Sittenanschauungen aufkommen, wird für die Bereitwilligkeit, mit der sie Aufnahme finden, immer die Abwägung maafsgebend sein, in wie weit sie die Sphäre möglicher Wollensbethätigung umfassender zu gestalten geeignet sind.

Aber daneben kommen hier doch immer zugleich andere Momente in Frage: das Feld für die Einführung neuer ethischer Werthschätzungen ist nicht mehr frei; es hat sich schon eine Tradition herausgebildet, die sich selbst wohlbegründeter besserer Einsicht gegenüber vielfach überlegen erweist. Ja, im Grunde war es blos ideale Construction, wenn wir soeben von einer Zeit redeten, wo man noch gleichsam an der Quelle safs, noch ganz aus sich, aus dem eigenen Ermessen heraus sich eigene Sittenanschauungen schaffen konnte. In Wirklichkeit reicht selbstverständlich auch die Tradition schon in die entlegensten Anfänge der Menschheit zurück, die wir mit unserer

Vorstellung überhaupt zu erreichen im Stande sind. Nur principiell sind doch die ersten Ansätze der Sitten selbst, wie keimhaft sie auch noch sein mögen, das Frühere; und erst, wo sie vorhanden sind, kann eine Tradition einsetzen. —

Nach Allem nun, was wir über die Entstehung und den Entwickelungs-Mechanismus der Tradition festgesetzt, ist es verständlich, wie diese, lediglich sich selbst überlassen, vielfach eine Veräufserlichung und Entwerthupg, Entstellung des ursprünglichen Sinnes der ihr verfallenen Anschauungen im Gefolge haben mufs. Was sich am leichtesten mittheilt und daher am sichersten auf die Nachkommen übertragen wird, sind immer die äufseren, sichtbaren Formen, in denen der in Frage kommende Inhalt seinen naturgemäfsen Ausdruck findet. Nehmen wir noch hinzu, dafs die Mittheilung an die Nachkommen der Hauptsache nach schon in einem sehr frühen Alter der letzteren sich vollzieht, wo diese noch besondere Emptänglichkeit für Formen, geringes Verständnifs aber für den eigentlich gemeinten Inhalt haben, zugleich jedoch alles als autoritativ hinnehmen, was ihnen von den Vorfahren mitgetheilt wird, so erklärt sich die veräufserlichende Wirksamkeit des Traditions-Mechanismus zur Genüge.

Diese Wirksamkeit wird nun verhältnifsmäfsig unschädlich sein, wo es sich ausgesprochenermaafsen nur um zweckmäfsige Gestaltung menschlicher Verhältnisse handelt, deren ganzen Sinn und ganze Bedeutung man in der Sphäre lediglich menschlicher Zwecke thatsächlich beschlossen findet. Allein die Menschheit ist hierbei nicht stehen geblieben; sie hat vielleicht niemals, und sicher nicht in den ersten Anfangsstadien ihrer Culturentwickelung, ihr Leben und den Schauplatz, auf dem es sich abspielt, als ein ganz nur ihr selbst, ihrem eigenen Ermessen übergebenes Material aufzufassen vermocht, auf dessen Boden sie sich ganz nach eigenen, selbstgeschaffenen Zwecken häuslich einzurichten versucht hätte. Vielmehr hat überall, soweit wir die Spuren der Menschheit zurückzuverfolgen im Stande sind, vermeinte Erfahrung und die durch die Räthsel des Lebens angeregte Phantasie zu der unmittelbar gegebenen Er-

fahrungswelt noch eine zweite, uns vielfach verborgene Welt geheimnifsvoll wirkender, uns vielfach überlegener Wesen hinzuconstruirt, in deren Regsamkeit man auch das eigene Leben und seine Ziele mannigfaltig verschlungen dachte. —

Es ist für unsern gegenwärtigen Zusammenhang gleichgültig, bietet übrigens auch keine principielle Schwierigkeit, festzustellen, wie es zur ersten Regung eines solchen Glaubens an übermächtige, geheimnifsvolle Wesen gekommen ist, in dessen Bann nun das ganze weitere Leben der Menschheit eintrat. Dafs man hinter den Naturvorgängen, namentlich den überraschend und gewaltsam in unser Leben eingreifenden, in jenem ersten, naiven Entwickelungsstadium die absichtsvolle Regsamkeit eines verborgenen lebendigen Wesens erblickt, ist für jene Stufe des Denkens psychologisch vollkommen begreiflich; es gehört schon eine starke Entwickelung des Abstractionsvermögens dazu, in allen Naturvorgängen blos gesetzlich mechanische Wirkungsweisen constanter Elemente zu erblicken, — eine Betrachtungsweise, wie sie erst die moderne Naturwissenschaft überall zur Geltung gebracht hat. — Wo nun einmal erste Ansätze eines Glaubens an solche übermächtigen Wesen, Götter oder Dämonen, sich herausgebildet haben, mögen sie auch noch so unbestimmt und unentschlossen sein, da mufs die geschilderte Wirksamkeit der Tradition diese Ansätze alsbald ins Ungemessene verstärken und das Dämonenreich zu einer Macht erheben, gegen welche es kaum noch Widerstand giebt. Denn die Nachkommen empfangen nun schon die fertigen Dämonengestalten, wie sie die Phantasie der Väter allmählich gebildet hat. Die bei diesen letzteren etwa noch vorhandenen Zweifel werden ihnen im allgemeinen nicht mitgetheilt werden; denn es ist immer sicherer und heilsamer, zu viel, als zu wenig zu glauben, und so wird man den Nachkommen möglichst alles, was irgend man auf Grund eigener, geheimnifsvoller Erlebnisse von der übersinnlichen Welt „erfahren“ zu haben glaubt, als gesicherte Wahrheit hinstellen. Von der anderen Seite kommt die Pietät gegen alles von den Vätern Ueberkommene, sowie die naive Empfänglichkeit und Vorliebe für alles Geheimnifsvolle, Wunder-

bare hinzu, der Reiz der Vorstellung, mit einer verborgenen Welt geheimnifsvoll wirkender Mächte in naher, actueller Beziehung zu stehen; man wagt es gar nicht mehr, etwa noch eigene Erfahrungen zum Vergleich, zur Kritik der überkommenen Götter-Vorstellungen heranzuziehen, sondern legt sich sogleich alle Erlebnisse in einem Sinne aus, wodurch jene Vorstellungen bestätigt, ergänzt und in der einmal eingeschlagenen Richtung immer weitergebildet werden. — Auch der Austausch der Erlebnisse der Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft wird nur ganz selten zur Aufhebung oder Rückbildung einmal entstandener Dämonen-Vorstellungen führen; in den meisten Fällen wird vielmehr eine gegenseitige Verstärkung und Ergänzung dieser Vorstellungen die Folge sein, zumal sie naturgemäfs immer zahlreiche Berührungspunkte und ähnliche Züge, — ähnliche Anthropomorphismen, — zeigen werden. —

Es ist nun klar, dafs ein solcher die Phantasie und ganze Lebensauffassung aufs lebhafteste beschäftigender Glaube, wo er einmal entstanden ist, alsbald auch auf die Sitten- und Rechtsanschauungen den allergröfsten Einflufs gewinnen mufs. Giebt es einmal solche übermächtigen, in unser Leben vielfach hereingreifenden Wesen, so versteht es sich von selbst, dafs man mit ihnen in möglichst freundliche Beziehungen zu gelangen versucht und alles zu leisten sich bemüht, was irgend diesem Bestreben förderlich sein könnte. So wird die Phantasie, namentlich wo Bedürfnifs oder Furcht zur Befriedigung aller etwaigen Wünsche bestimmter Gottheiten hintreibt, diesen gewisse Forderungen andichten, durch deren pünktliche Erfüllung allein sie günstig zu stimmen sind. Aber die Ausdeutung dieser Forderungen wird vielfach durch zufällige Erlebnisse und subjective Einfälle bedingt sein, wobei immer die gegebenen Richtlinien der überkommenen Tradition einen gewissen Anhalt geben werden. — So sehr daher auch die naive Phantasie geneigt sein mag, die geglaubten göttlichen Wesen nach Analogie des eigenen, menschlichen Wesens vorzustellen, nur mit gewissen Steigerungen und Ergänzungen, so wird doch ihre Ausstattung mit ethischen Eigenschaften und Anschauungen keineswegs überall an die

Grenzen der auf natürlichem Boden in der vorhin geschilderten Weise etwa entstandenen menschlichen Sittenanschauungen gebunden sein; vielmehr werden ihnen vielfach Forderungen zugeschrieben werden, die an gar keinen sittlichen Maafsstab gebunden sind, sondern einfach willkürliche Machtbethätigungen sind, wie man sie auch an den Mächtigen, den Stammeshäuptern der eigenen Gemeinschaft, oft genug zu erfahren Gelegenheit hatte. — Und nun werden umgekehrt in weiterer Entwickelung gerade die den Göttern angedichteten Forderungen und Anschauungen auf die Gestaltung der eigenen Sittenanschauungen immer stärkeren Einflufs üben, wird manches — als Göttergebot — für Pflicht erachtet werden, was an sich selbst gar keine ersichtliche sittliche Bedeutung hat.

Das wird um so leichter eintreten, je mehr in der weiteren Ausgestaltung der Göttervorstellungen die mythenbildende Phantasie sich geltend macht, deren zügellosem Walten hier, solange sie nur innerhalb der allgemeinen Richtung der Tradition verbleibt, Thür und Thor geöffnet ist. — So wird man beispielsweise die bei Völkerschaften auf niederer Culturstufe überall verbreitete Sitte der Blutrache, die Thatsache, dafs man es dort geradezu als Pflicht empfindet, für einen Gemordeten, sobald er der Sippe angehört, die Rache durch Tödtung des Mörders zu vollziehen, kaum richtig zu würdigen im Stande sein, solange man nicht die Vorstellungen in Rechnung zieht, welche auf jener Culturstufe über das Fortleben der Todten allgemein in Geltung sind und in der „Ahnen-Verehrung" ihren Ausdruck gefunden haben. Die Seele des Verstorbenen, glaubt man, führe noch ein dem irdischen ähnliches Dasein, aus dem heraus sie im Stande sei, allerhand dämonische Wirkungen, die in diese Welt hinübergreifen, auszuüben. So müsse man, um sich gegen Kundgebungen ihres Zornes, ihrer Unzufriedenheit sicher zu stellen, ihren vermeintlichen Wünschen in jeder Weise gerecht zu werden, sowie durch Opfer und Spenden aller Art sie freundlich und wohlwollend zu stimmen suchen.[1]) In diesem Zusammenhange erscheint daher

---

[1]) Vgl. hierzu die trefflichen Ausführungen in Rohde's ‚Psyche', I. —

die Blutrache als eine dem Gemordeten schuldige Pflichterfüllung, deren Vollziehung dieser zu fordern ein Recht hat und für deren Versäumnifs er an den dazu Verpflichteten Rache nehmen würde.

Wir kehren zu unserem Versuche zurück, die Entstehung und Entwickelung der ethischen Anschauungen im Gemeinschaftsleben klarzulegen. Ueberall, wo einmal ein Zusammenschlufs zur Gemeinschaft in gröfserem Umfange erreicht ist, da ist es der naturgemäfse Fortgang der Dinge, dafs die Organisation dieser Gemeinschaft immer straffere Formen annehmen, das Interesse der Gemeinschaft immer mehr das Interesse des Einzelnen, der ihr als Glied angehört, zu überwiegen beginnt. Das geschieht nun freilich historisch nirgends so regelrecht, wie man erwarten sollte; es ist nicht einfach die sich ausbreitende Einsicht, dafs das Wohl aller Einzelnen am Besten gefördert werde, wenn jedes Privat-Interesse von diesen willig hinter das Allgemeinwohl zurückgestellt wird. Wie vielmehr der eigentliche Antrieb zur Gemeinschaftsbildung, unseren obigen Feststellungen gemäfs, in dem Ausblick in die dadurch zu erreichende Erweiterung der Sphäre möglichen Wollens und Wirkens zu suchen war: so wird nun auch praktisch, wenigstens von Denen, die es können, in erster Linie diese Consequenz gezogen werden. Man wird zugreifen, wird die in der Entstehung begriffenen festen Formen des Gemeinschaftsverbandes vor Allem in dem Sinne zu nutzen versuchen, dafs man Herrschaft ausübt, dafs man dem eigenen Willen eine möglichst weitreichende Wirkungssphäre zu schaffen sucht. So werden die Kräftigen, Willensstarken überall sich eine bevorzugte Stellung im Gemeinwesen zu sichern streben, werden dann mehr und mehr nur noch auf gleich Mächtige Rücksicht nehmen, gegenüber den minder Kräftigen, weniger Hervortretenden aber einfach die Herren spielen. Diese Scheidung eines Herren- oder Adelstandes von der grofsen Masse der Niederen, vielfach Abhängigen, die wesentlich als Gehorchende in Frage kommen, als brauchbare Organe des Willens der Herrschenden, hat sich in der That sehr allgemein vollzogen und in der weiteren Gemeinschaftsent-

wickelung mit entscheidendem Gewichte geltend gemacht. Vielfach hat sich diese Abhängigkeit der Niederen bis zur völligen Aufhebung ihrer Freiheit gesteigert, zur „Hörigkeit“ oder gar zur „Sclaverei“; der Wille der Mächtigen hat die Erweiterung der eigenen Macht- und Wirkungssphäre hier rücksichtslos durchgeführt.

Dieser Vorherrschaft eines Standes kraftbewufster und machtgewohnter Persönlichkeiten, — in gewissem Sinne die, wenn auch auf wenige Bevorzugte sich erstreckende, consequente Durchführung des entscheidenden Motivs, das den Zusammenschlufs zur Gemeinschaft herbeiführte, — hat nun doch auf der anderen Seite eine Entwickelung der ethischen Anschauungen im Gefolge, welche mit der Werthschätzung lediglich nach dem Gesichtspunkte des Nutzens für die Gemeinschaft sich keineswegs nothwendig deckt, vielfach sogar zu ihr in Gegensatz treten kann. Es ist, um es mit einem von Nietzsche geprägten Schlagwort zu bezeichnen, der Gegensatz von „Heerden-“ und „Herrenmoral“, — wobei wir nur das parteiisch Geringschätzige des ersteren Ausdrucks, das Nietzsche absichtlich in ihn hineingelegt, als unbegründet zurückweisen müssen. Denn der Idee nach werden zuletzt beide Arten der Werthschätzung als berechtigt anzuerkennen sein; und die Aufgabe der Ethik ihnen gegenüber wird gerade darin bestehen, sie zu einander in das rechte Verhältnifs zu setzen, nicht aber die eine auf Kosten der anderen einseitig in den Vordergrund zu stellen. — Der Idee des Gemeinschaftslebens entspricht naturgemäfs eine Werthschätzung nach dem Maafsstabe der Gemeinnützlichkeit, also eine social-utilitaristische Bewerthung aller Sitten und Handlungsweisen. Auf der anderen Seite liegt es doch in der Richtung des eigentlichen Zweckes, der den Einzelnen zur Gemeinschaft hintrieb, dafs man in ihr eine Vermehrung der Macht und Wirkungskraft sucht, nicht aber geneigt sein kann, um ihretwillen auf eigene Machterweiterung und -Bethätigung zu verzichten. So wird die Werthschätzung von Machtfülle und Kraftbethätigung, als Erhöhung und Vollendung des Persönlichkeits-Ideals, uns gleichfalls verständlich erscheinen. In ihr macht sich die früher betrachtete, vor-

wiegend ästhetische Schätzungsweise der in der Sphäre des individuellen Lebens erwachsenen ethischen Ideal-Vorstellungen geltend; nur dafs sie hier auf den Boden des Gemeinschaftslebens verpflanzt und mit dem letzten Sinn und Zweck dieses letzteren in Zusammenhang gebracht erscheint.

Dafs historisch diese Einhelligkeit beider Schätzungsweisen so unvergleichlich öfter verfehlt, als auch nur in einiger Annäherung erreicht worden ist, das erklärt sich leicht, wenn man in Rücksicht zieht, dafs sie sich auf sehr natürliche Art immer mehr auf verschiedene Träger vertheilen mussten. Die Herrschenden, einmal im Besitze ihrer auf der Gemeinschaftsorganisation begründeten Macht, fanden wenig Anlafs, nun auch sich selbst dem Gemeinschaftsinteresse unterworfen zu fassen; höchstens soweit dies für die Erhaltung der Gemeinschaft unbedingt nothwendig erscheinen mochte. Um so mehr mussten sie besorgt sein, dafs die Massen fest organisirt blieben, dafs in ihnen die Werthschätzung des Gemeinnützlichen lebendig blieb, und die unbedingte Unterwerfung unter das Interesse der Gemeinschaft, — vertreten vor Allem eben in den Mächtigen, — ihnen als oberste „Pflicht“ erschien. So wurde — immer im Hinblick auf die Massen — „gut“ ungefähr gleichbedeutend mit „pflichtgemäss“, „gesetzmässig“. Eine überwiegend negative, einschränkende Bestimmung, die Vermeidung aller Uebertretungen der Gemeinschafts-Satzungen, trat in den Vordergrund, während die positive, dem Willen seine Macht und Freiheit zeigende Begriffsbestimmung des Guten, als kraftvoller Bethätigung einer eigenen, in sich geschlossenen Persönlichkeit, wesentlich der „Herrenmoral“ vorbehalten blieb. — Auch da indessen, wo in späterer Entwickelung die Masse der Niederen, so lange zu kurz Gekommenen sich zu höherer Stellung emporzuringen vermochte, wo sie nun auch ihrerseits zu Worte kam und ihre eigene Anschauungsweise in der Prägung der ethischen Begriffe geltend machen konnte, mufste eine Weiterbildung der letzteren in der hier gewiesenen social-utilitaristischen Richtung die Folge sein, nur dafs sich jetzt die Spitze dieser Anschauung, die Anwendung, die man ihr gab, gegen die Mäch-

tigen, die bisherigen Unterdrücker, richtete. Sie sollten jetzt aufhören, sich selbst überall eine bevorzugte Stellung zu reserviren, sollten auch ihrerseits das Gute, die Tugend vor Allem in der Unterordnung unter das Gemeinwohl suchen, in der selbstlosen Hingabe an Pflicht und Gesetz, worin die Niederen für sich selbst alles Gute zu sehen sich hatten gewöhnen müssen, ohne es doch je völlig darin erkennen zu können, so lange ihre selbstlose Unterordnung von den Mächtigen bei jeder Gelegenheit nach Willkür ausgenutzt werden konnte.

Hiermit haben wir schon eine weitere neue Stufe der Entwickelung ethischer Anschauungen im Leben der Gemeinschaft betreten: die Stufe, wo nicht mehr ein Stand der Mächtigen alle Herrschaft und Leitung des Gemeinschaftslebens in Händen hat, sondern mehrere Stände, Parteien, jede nach Maafsgabe ihrer Interessen und Kräfte, sich an der Gestaltung der socialen Verhältnisse und Rechts-Festsetzungen betheiligen. Das ist historisch in sehr verschiedener Weise geschehen. Am wenigsten günstig für eine fruchtbare Weiterentwickelung der socialethischen Anschauungen im Sinne der ursprünglich leitenden Idee der Gemeinschaftsorganisation mufste sich, von vereinzelten Fällen abgesehen, das Aufkommen eines alle Gewalt auf sich vereinigenden Königthums erweisen, wie wir es in den Despotien des Orients vor uns sehen. Hier ist nur für den Einen, den allmächtigen Alleinherrscher noch der ethische Grundgedanke des Zusammenschlusses zur Gemeinschaft durchgeführt, und selbst Das nur in so roher, äufserlicher Form, dafs auch dieser Eine seines ungeheuren Machtbesitzes kaum je recht froh zu werden vermag, da die ihm zu Gebote stehenden Machtmittel, abgesehen etwa von auswärtigen Kriegen, nirgend mehr einen würdigen Gegenstand der Anwendung, der Bethätigung finden und somit von blosser Illusion sich kaum merklich unterscheiden. — Auf die Masse der Beherrschten aber wirkt diese Vereinigung aller Macht in einer Hand fast durchweg demoralisirend; die systematische Unterdrückung jeder selbständigen Regsamkeit überhaupt lässt auch keine selbständige Entwickelung ethischer Ideale aufkommen; man entwöhnt sich

mehr und mehr, dem eigenen Urtheil, der eigenen Einsicht eine Stimme einzuräumen bei der Entscheidung darüber, was recht und gut sei; vielmehr überläfst man sich immer willenloser in diesem Punkte der Tradition und der von ihr beherrschten „öffentlichen Meinung".

Anders liegen die Verhältnisse schon, wo zwar ein Einzelner zur Alleinherrschaft gelangt, aber doch nicht so völlig im Besitze aller Macht ist, dafs er nicht mit Parteien von selbständiger Macht und mit eigenen Interessen fortwährend rechnen müfste, wie das bei den „Tyrannen" der Griechen die Regel war. Hier wird es oft gerade der König, der Tyrann sein, welcher den Sitten- und Rechtsanschauungen der Niederen zum Siege verhilft, um die Macht des Adels möglichst in Schranken zu halten. Vor Allem aber wird die Nothwendigkeit, im Interesse der Erhaltung der eigenen Herrschaft möglichst einwurfsfrei zu regieren, auf diesem Boden, — und vielleicht mehr, als auf jedem anderen, — dem Einsetzen einer objectiven, nicht durch Privatinteressen, sondern durch Einsicht in das wahre Wohl der Gesammtheit bestimmten Schätzungsweise und entsprechenden Durchsetzung ethischer Idealvorstellungen günstig sein. — Am vollkommensten wird dieses Einsetzen der zweckbewufsten Einsicht und Absicht in die Entwickelung der allgemeinen Rechts- und Sittenanschauungen jedoch da erreicht werden, wo einsichtsvolle, einflufsreiche Persönlichkeiten, ohne nach der Krone der Gewaltherrschaft zu greifen, dennoch das eigene Ansehen soweit geltend zu machen im Stande sind, dafs sie ihre von der Rücksicht auf das Wohl der Gesammtheit eingegebenen Ideale und Anschauungen in rechtsgültigen Institutionen zu realisiren vermögen. Hier wird am meisten die Einführung des Neuen den Charakter einer von Allen selbständig gewollten Entschliefsung annehmen, in der die Interessen Aller in zweckmäfsig abgemessener gegenseitiger Rücksichtnahme, ihren Ausdruck gefunden, so dafs Niemandem der Gemeinschaftsorganismus als hemmende, alle Bewegungsfreiheit unterdrückende Last erscheint, sondern Alle ihn als willkommenes Mittel zu immer wachsender Ausbreitung des eigenen Wollens und Wirkens

auf immer umfassendere Ziele und Bestrebungen anzuerkennen vermögen und ihn in diesem Sinne, so viel an ihnen liegt, zu stützen und zu fördern bereit sind. — Als typischer Repräsentant einer derartigen Wirksamkeit tritt uns in der Geschichte Solon von Athen entgegen.[1]) In seiner Verfassung hat die Stimme der Einsicht, der gerechten Abwägung und Abgrenzung der Ansprüche der einzelnen Stände im Interesse einer Allen zu Gute kommenden, machtvollen und wirkungskräftigen Entfaltung des Gemeinschaftslebens aufs glücklichste sich durchzusetzen verstanden. — Und in ähnlicher Weise wird überall das Wirken der grofsen Gesetzgeber der Menschheit zu denken sein, soweit es nicht im Banne von Sonderinteressen steht; überall wird das Einsetzen der Einsicht, das Streben nach Gerechtigkeit gegen alle Glieder der Gemeinschaft die Festlegung der Rechtsverhältnisse bestimmen, und die eingeführte Gesetzgebung wiederum, je länger sie in Kraft ist, umsomehr auch auf die Rechts- und Sittenanschauungen des Volkes Einflufs üben. —

Je mehr das Zeitalter der kriegerischen Unternehmungen, der Wanderungen, der Colonie-Gründungen auf erst zu erkämpfendem Boden einer friedlichen Entwickelung des Bürgerthums Platz macht, umsomehr wird nun auch die frühere Werthschätzung der kriegerischen Tüchtigkeit, der heroischen Tugend durch die neu aufkommende Werthschätzung bürgerlicher, socialer, nationaler Tugenden zur Seite gedrängt und überflügelt werden. Die oben erwähnte social-utilitaristische Beurtheilung wird jetzt voll zur Geltung gelangen, — so jedoch, dafs die ästhetische Persönlichkeitsschätzung, die ihr gegenüberstand, keineswegs mit dem Niedergange des kriegerischen Heldenideals nothwendig zu eigenem Untergange verurtheilt ist; vielmehr wird es gerade das Kennzeichen einer gesunden, fruchtbaren Entwickelung sein, wenn sie ihre frühere Beschränkung auf kriegerische Bethätigung fallen läfst und sich auf dem Gebiete der bürgerlichen Tüchtigkeit ein neues Persönlichkeitsideal zu schaffen weifs. So stellt

---

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alterthums. II S. 636—61. 715—22 etc.

der homerischen Verherrlichung des Heldenthums die hesiodische Dichtung das Ideal der bürgerlichen Tugend gegenüber[1]), und so vor Allem die ethische Hochschätzung der Arbeit, — nicht in erster Linie nach ihrem objectiven, gemeinnützlichen Ertrage gemessen, sondern in ihrem Verhältnifs zur schaffenden, wirkenden Persönlichkeit aufgefafst, als „Werk", als kraftvolle Bethätigung eines zielbewufsten, beharrlichen Wollens geschätzt. —

Ja, die ethische Hochschätzung nach dem Maafsstabe des Gemeinwohls kann sogar so vollkommen mit jener ästhetischen Idealbestimmung sich verbinden, dafs jeder Gegensatz aufgehoben erscheint. Das ist überall da der Fall, wo der Einzelne am Gemeinschaftsleben wirksam und richtigunggebend theilzunehmen vermag, wo es gelingt, das Gepräge der eigenen Persönlichkeit und ihrer Ideale auch im „nationalen" Leben geltend zu machen, dieses selbst nach dem Bilde einer selbstbewufsten Persönlichkeit, mit eigenen Lebens- und Bethätigungs-Idealen zu gestalten. Vor Allem sind es die grofsen Staatsmänner aller Zeiten, in deren Wirken eine derartige Erhebung des nationalen Lebens zu vollbewufster, freiester Bethätigung seine Verwirklichung gefunden, so dafs geradezu die eigene Persönlichkeit sich zur bewufsten Trägerin dieses nationalen Lebens erweiterte. Aber neben ihnen stehen, an unmittelbarem Einflufs ihnen vielleicht kaum ebenbürtig, dafür aber umso nachhaltiger und dauernder in die Gestaltung des nationalen Geisteslebens eingreifend, die Künstler und Dichter eines Volkes, soweit ihr Sinnen und Schaffen sich nicht etwa auf eitles Geltendmachen der eigenen, „genialen" Individualität beschränkt, sondern selbst von dem Lebenshauch der Nation, ihrem tiefsten Wollen und Können innerlich durchdrungen ist und in dessen lebensvoller Ausprägung und dadurch zugleich Erhebung zu immer bewufsterer Selbstvollendung und Selbstdurchsetzung seine höchste Aufgabe findet.

In dem Wirken und Schaffen solcher Männer auf dem Boden des grofsen, nationalen Lebens zeigt sich in der That der sonst

---

[1]) Vgl. Ed. Meyer, a. a. O. S. 410—18.

so oft zu Tage tretende Gegensatz zwischen den zwei ethischen Grundschätzungsweisen, die uns in der bisher verfolgten Entwickelung begegneten, aufs glücklichste überwunden: Bethätigung eigensten Wollens und der eigenen Persönlichkeit im grofsen Stile, und als Bethätigungsfeld doch eine Förderung und Erhebung des Lebens der Gemeinschaft, wie sie tiefer greifend kaum gedacht werden kann. Schon allein um der Möglichkeit solches Wirkens und Strebens willen würde der Zusammenschlufs zur Gemeinschaft ethisch gerechtfertigt erscheinen, ja, als eines der werthvollsten ethischen Ideale gelten dürfen; das nationale Leben, zu voller, bewufster Selbstentfaltung gelangt, indem es von Persönlichkeiten geleitet wird, welche die Selbsterweiterung zur ganzen Nation gleichsam in sich darstellen, würde — eben in diesem letzteren Sinne — die eigentliche Vollendung des ethischen Strebens sein; denn Erweiterung der Sphäre möglicher Willensbethätigung, Das war es ja, was uns als der eigentliche Werthmaafsstab aller ethischen Beurtheilung gegebener Inhalte erschien.

Doch unser Bild der Entwickelung der ethischen Anschauungen im historischen Gemeinschaftsleben ist noch nicht vollständig; einer der bedeutsamsten Factoren dieser Entwickelung ist noch unberücksichtigt geblieben: der Einflufs und die Wirksamkeit des Priesterthums. Wir hatten das Eingreifen der religiösen Vorstellungen überhaupt in die Fortbildung des ethischen Bewufstseins und die nächsten Wirkungen dieses Eingreifens bereits zu schildern versucht; sowohl die Dämonen- und Göttergestalten, die sich im Glauben des Zeitalters herausgebildet, wie auch andererseits die Auffassung, die man von einem Fortleben der Seele hegte, hatten wir auf die Sittengestaltung, wie auf die Weiterbildung der Pflichtvorstellungen, zu denen man auf natürlichem Boden gelangt sein mochte, von bedeutsamstem Einflufs gefunden. Allein seine volle Macht konnte doch dieser Einflufs erst entfalten, wenn er sich nicht blos innerhalb der Grenzen der natürlichen Weiterbewegung der Tradition hielt, wie sie in der einfachen Mittheilung von Generation an

Generation begründet ist, sondern von einem eigens dazu bestimmten Stande in die Hand genommen und nun mit Bewufstsein und Absicht immer mehr in bestimmte Bahnen gelenkt wurde. Das ist nun historisch wohl ohne Ausnahme der thatsächliche Gang der Dinge gewesen, wenn auch z. B. im alten Griechenland dieser Priestereinflufs, wenigstens so weit es sich um die Entwickelung der Weltanschauung der führenden Kreise handelt, sich nur wenig bemerkbar macht.

Dafs es überhaupt zur Herausbildung eines besonderen Standes von Sachverständigen in religiösen Dingen kommen konnte, begreift sich leicht, wenn man an den tiefgreifenden Eindruck denkt, den — im Zusammenhange mit den primitiv abergläubischen Dämonen-Vorstellungen, welche die ersten Anfänge einer „Religion" bezeichnen, — irgend welche unerklärlichen Erlebnisse und Erfahrungen hervorrufen müssen. Das Bedürfnifs, sich in solchen Fällen Rath und Hülfe zu holen, und sich zu diesem Zweck an Erfahrenere, an Vertrauen einflöfsende Persönlichkeiten zu wenden, wird in jenen Zeiten, wo einem so gut wie Alles unerklärlich und wunderbar erschien, was nicht durch tägliche Gewohnheit diesen Schein des Wunderbaren abgestreift, häufig genug sich geltend gemacht haben. Was lag näher, als dafs solche in dergleichen Angelegenheiten wiederholt und von Mehreren aufgesuchten Persönlichkeiten immer mehr den Charakter von dazu besonders Berufenen, von Sachverständigen annahmen, sowohl in der allgemeinen, wie schliefslich auch in der eigenen Schätzung, dafs sie weiterhin ihre Erfahrungen, sowie die von Anderen ihnen mitgetheilten, immer mehr in ein einheitliches System zu bringen suchten und damit wirklich der objectiven Wahrheit, der Einsicht in die Zusammenhänge der dem Auge verborgenen Welt näher zu kommen glaubten. — So waren die ersten Anfänge beisammen, welche in weiterer Entwickelung zur Herausbildung eines Priesterstandes hinüberführen mufsten: auf der einen Seite das wachsende Zutrauen zu bestimmten Persönlichkeiten als Rathgebern und Helfern, wo es sich um Abwehr vermeintlicher Gefahren handelte, die einen von Seiten jener geheimnifsvollen Dämonenwelt bedrohten; auf der anderen

Seite ein zunehmendes Selbstvertrauen und das Streben nach immer einheitlicherer Erforschung der Geheimnisse der jenseitigen Welt, um auf Grund solch' systematischen Wissens, oder doch geglaubten Wissens, in der Lage zu sein, den Räthseln des Lebens immer mehr gerecht zu werden. — Mochte man nun auch vielfache Enttäuschungen erleben, mochte der Rath des Sachverständigen auch einmal erfolglos sein und auch dieser selbst mitunter dem thatsächlichen Erfolge seines vermeintlich so weisen Rathschlages völlig rathlos gegenüberstehen: die Fälle, wo sich seine „Wissenschaft" einmal bewährte, mufsten einen um so tieferen und überraschenderen Eindruck machen und so im Ganzen doch immer wieder das System bestätigen, auch wenn im Einzelfalle einmal ein unberechenbarer Dämonenwille alle Priesterweisheit zu Schanden gemacht. Gerade an das vielfach noch Unverständliche, Unerforschliche glaubt sich's überall unendlich leichter, als an das klar Erkennbare und genau Vorherberechenbare.

Es liegt nun im natürlichen Interesse dieses so sich herausbildenden Standes von Sachverständigen, ihre Erfahrungen und geglaubten Erkenntnisse vor Allem auch unter einander auszutauschen, damit ein Jeder sich im Besitze aller überhaupt erreichbaren Weisheit fühlen und um so sicherer seinen Rath ertheilen kann; und ebenso liegt hier der Grund, warum dieser Stand auch im Uebrigen nach aller dem Menschen überhaupt zugänglichen Erkenntnifs, auch der weltlichen Dinge, streben mufste. So wird das Priesterthum überall der erste Hauptträger der Wissenschaft; und zugleich erwächst hier das Bedürfnifs, alles von den vorangegangenen Generationen an weltlicher und überweltlicher Weisheit schon Erarbeitete aufs Sorgsamste aufzubewahren, um so die Arbeit der früheren Geschlechter nach Möglichkeit nutzen, auf ihrem Boden die eigene Erkenntnifs um so weiter bringen zu können. — Eine eigene Priester-Tradition erhebt sich, — nun aber nicht, wie jene früher betrachtete Tradition, das Ergebnifs wesentlich mechanischer Weiterbewegung, sondern hier immer getragen und durchdrungen von einer auf alles irgend erreichbare Wissen des Zeitalters sich

stützenden Erkenntnifs und Einsicht. Freilich ist diese Erkenntnifs hier niemals eine rein wissenschaftliche, als Selbstzweck erstrebte und rücksichtslos in alle sich etwa ergebenden Consequenzen hinein verfolgte; vielmehr bewegt sie sich durchaus im Banne der herausgebildeten „religiösen“ Vorstellungen, deren Vervollständigung und systematische Vollendung ihr eigentlich treibendes Motiv ist. Allein eben diese religiösen Vorstellungen selbst überläfst doch die Priestertradition keineswegs einer beliebigen Selbstentwickelung. Wie vielmehr gleich das Einsetzen der Wirksamkeit des Priesterstandes damit begann, die schon entwickelten Vorstellungen religiösen Inhalts zu vereinheitlichen, in systematischen Zusammenhang zu bringen, so ist es auch das bei aller Weiterführung der Tradition festgehaltene Grundmotiv, durch weitere Systematisirung einerseits, durch möglichste Anpassung andererseits an die Ergebnisse der inzwischen fortschreitenden Erkenntnifs und, wo möglich, durch Aufnahme dieser Ergebnisse als Stützen des Glaubens den Inhalt dieser Tradition immer mehr sicher zu stellen und überzeugender zu gestalten.

Im weiteren Gefolge aber dieser ganzen Entwickelung ist es sehr wohl verständlich, wie neben den genannten Momenten einer naturgemäfsen, von der Einsicht unterstützten Fortbewegung der Priestertradition auch Momente anderer Art sich geltend machen konnten, welche auf eine Entartung, einen Mifsbrauch des Ganges der Tradition hinausliefen. — Die zunehmende Beherrschung alles erreichbaren Wissens, und zugleich das Gefühl, einem in allgemeinem Ansehen stehenden, geschlossenen Stande der „Wissenden“ anzugehören, mit allen Gliedern desselben eine einheitliche, durch die Generationen hindurch sich fortsetzende Macht zu bilden, mufste in den Vertretern dieses Standes unwillkürlich ein Herrschaftsbewufstsein erzeugen, das naturgemäfs nicht jeder von ihnen nur auf die Sache bezog, der er diente, welches vielmehr in Manchem die Versuchung erregen konnte, persönliche Machtzwecke, oder doch solche des Standes, in der Berufsausübung zu verfolgen. — Solchem Zwecke aber konnte es vielfach dienlich sein, im Volke gewisse

Vorstellungen über die verborgene Welt des Jenseits zu erhalten, auch wenn man selbst schon zu aufgeklärterer Erkenntnifs vorgeschritten war. Namentlich da, wo es sich vielleicht darum handelte, die errungene Stellung gegenüber Eingriffsversuchen eines Gewaltherrschers zu vertheidigen, dessen Macht nicht ins Ungemessene sich steigern zu lassen, mufste die Versuchung nahe liegen, die verbreiteten Vorstellungen, die man selbst schon als Aberglauben erkannt haben mochte, zu benutzen, um so eine geistige Macht auszuüben, wo jede physische Gewalt versagt hätte, und wo doch andererseits von der abgeklärteren Auffassung der religiösen Dinge, zu der man selbst gelangt war, noch keine Wirkungskraft zu erwarten war. Ueberhaupt ist es der dem Priesterthum von weltlichen Gewalten vielfach aufgenöthigte Kampf vor Allem gewesen, der auch dieses in die Versuchung brachte, seine geistige Uebermacht zu weltlichen Zwecken zu mifsbrauchen.

Ein Anderes kommt hinzu: Es bedarf nicht einmal erst der Einmengung egoistischer oder überhaupt unehrlicher Absichten des Einzelnen oder des Standes, um die Lenkung der Tradition in einem dem Priesterstande vortheilhaften, seine Macht steigernden Sinne zu beeinflussen; auch ein sehr ehrlich gemeintes Interesse kann sehr wohl thatsächlich diese Wirkung im Gefolge haben. Bei dem Ansehen, dem weitgehenden Vertrauen, das die Priesterschaft geniefst, liegt es sehr nahe, dafs sie ihren Einflufs vor Allem gebrauchen wird, um das Wohl der Gemeinschaft, auf dem ja auch sehr wesentlich das eigene beruht, auf's Beste zu fördern, — natürlich immer in einem Sinne zu „fördern“, wie es ihr selbst gut und förderlich erscheint. Thatsächlich ist durch sehr ausgedehnte historische Perioden hindurch das Priesterthum es gewesen, in dem am vollkommensten das nationale Leben sich einem wirklichen Selbstbewufstsein annäherte. Die Consequenz des Wollens, welche durch die Pflege der Tradition ermöglicht war, die Einsicht und Voraussicht, welche durch die Beherrschung alles Wissens der Zeit diesem Stande gleichsam spielend zuflofs, das geschlossene Zusammenhalten des ganzen Standes, der beständige Austausch der

Erfahrungen und der drohenden Anzeichen bevorstehender Schicksale des Volkes: das Alles machte naturgemäfs diesen Stand in hervorragender Weise befähigt, ja, berufen, sich der Förderung des Gemeinwohles nach Möglichkeit anzunehmen und, in seiner Weise, sich daran zu betheiligen. Wenn somit ein gleichsam erzieherisches Interesse in die Leitung der Tradition, wie die Priesterschaft sie ausübt, hereingreift und — im Nothfall — selbst das Interesse an der Erhaltung der religiösen Vorstellungen des Volkes auf der Höhe der Zeitbildung in den Hintergrund drängt, so mag Das uns objectiv verfehlt und verwerflich erscheinen, wird aber doch in jenen Zeiten der allgemeinen Unmündigkeit für den Augenblick vielfach das kleinere von zwei zu wählenden Uebeln gewesen sein. Erhaltung gewisser Jenseitsvorstellungen im Interesse der durchaus erforderlichen Disciplinirung der Massen konnte einem Stande in solcher Stellung, wie das Priesterthum sie inne hatte, sehr wohl als sittlich gebotene Maafsregel erscheinen, — namentlich da, wo man für sich selbst es nur erst bis zum Zweifel gebracht, noch nicht aber zu einer besseren, höheren Gewifsheit und neuen Wahrheit, die man mit einiger Aussicht auf Erfolg als solche hätte verbreiten können. — Wir sind immer leicht geneigt — und der moderne Empirismus sucht uns darin noch zu bestärken —, den Einflufs der Priesterschaft auf die Weiterführung der religiösen Tradition überwiegend als unheilvoll zu fassen, als eine wesentlich von egoistischen Motiven eingegebene Unterjochung der Geister und der Gewissen, nur um die eigene Herrschaft und Macht immer mehr zu steigern und zu festigen. Das ist nun gewifs vielfach wirklich geschehen im Lauf der Geschichte, und Niemand wird es vertheidigen wollen. Allein auch da, wo dergleichen verwerfliche Motive sicher nicht vorliegen, wird uns Modernen die thatsächliche Wirksamkeit des Priesterstandes vielfach in recht ungünstigem Lichte erscheinen. Wir übersehen zu leicht, dafs wir es hier nicht mit Männern der Wissenschaft zu thun haben, die sich verpflichtet fühlen, keine ihnen aufgehende Erkenntnifs, möchte dabei auch herauskommen, was wolle, zu verschweigen oder doch für die Eingeweihten zurück-

zuhalten, sondern mit einem Stande, der seiner ursprünglichen Bestimmung nach vor Allem das Heil der Menschheit im Auge behalten soll. Das höhere Recht jener ersteren Auffassung gegenüber der priesterlichen ist keineswegs durch die gröfsere Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Standpunktes allein schon genügend begründet, vielmehr erst durch die Ueberzeugung, dafs alle Zurückhaltung und Verhüllung der Wahrheit sich zuletzt nicht nur als vergeblich erweist, sondern auch als völlig überflüssig, — dafs das wahre Wohl der Menschheit nirgend sich im Widerspruch befinden kann mit dem, was die Wissenschaft als sichere Erkenntnifswahrheit je zu erreichen vermag.

Das aber bleibt richtig, — und damit kommen wir auf den eigentlichen Zweck all' dieser Betrachtungen, — durch die bewufst absichtsvolle Leitung der traditionellen Religions-Vorstellungen von Seiten der Priesterschaft werden in den Massen künstlich gewisse Anschauungen gezüchtet und erhalten, welche keineswegs nothwendig in unseren Erfahrungen von der Umgebungswelt, noch in solchen unseres sittlichen Bewufstseins oder des natürlichen Gemeinschaftslebens begründet sind, die dann aber ihrerseits doch in die Entwickelung unserer sittlichen Anschauungen hinübergreifen und diese mehr oder weniger in ihren Bann ziehen können. Und nicht blos Das: ganz unmittelbar vielmehr hat es die Priesterschaft übernommen, sittliche Werthschätzungen zu prägen, oder doch etwas dem Aehnliches, an Wirkung auf das naive Gemüth noch Bedeutsameres. Indem sie nämlich allen Verhaltungsweisen den Stempel göttlicher Billigung oder Mifsbilligung aufdrückte und besonders, indem sie die Jenseits-Hoffnungen der Massen abhängig machte von der Erfüllung göttlicher Forderungen, wie sie selbst sie sich auslegte, mufste immer mehr der Erfolg eintreten, dafs menschlich-Sittliches und Göttergebot für das gemeine Bewufstsein ineinanderflossen, ja, ersteres geradezu in letzterem unterging. Die Sorge um das eigene „Seelenheil“, und naturgemäfs auf dem Wege, wie die Priesterschaft ihn vorschrieb, mufste mehr und mehr das eigene, sich auf sich selbst besinnende Verantwortungsbewufstsein in den Hintergrund drängen und den nach diesem

Seelenheil Suchenden die Erfüllung selbst unverständlicher Gebote als „Pflicht“ gegen göttliche Wesen erscheinen lassen. — Hier liegt das eigentlich Verderbliche der bevormundenden Erziehung, welche die Priesterschaft auszuüben versucht. Eine künstliche Gewissens-Züchtung ist die Folge, eine Erfüllung des sittlichen Bewufstseins mit Inhalten, die selbst dann, wenn sie an sich von höchstem Werthe wären, doch für die Massen relativ werthlos bleiben, in unverstandenen Ceremonien eine äufserliche Erledigung finden, anstatt dass sie aus eigener, lebendiger Ueberzeugung aufgenommen würden und in entsprechende selbständige Bethätigung übergingen.

So erhebt sich hier eine dritte Art der Werthschätzung ethischer Inhalte. Neben dem ästhetischen Persönlichkeits-Ideal und dem social-utilitaristischen Maafsstabe, die wir kennen gelernt, nun noch eine Werthschätzung vielfach leidenschaftlichsten Charakters, die ihren Maafsstab an einem geglaubten göttlichen Willen findet, und die das künftige Seelenheil von der Erfüllung dieses Willens abhängig nimmt. — Doch bevor wir zu dem Versuche einer Würdigung dieser Vorstellungsweise übergehen, wenden wir uns kurz noch einmal zu der geschilderten Entwickelung dieser letzteren zurück. Es bleibt noch die Frage, wie wir uns die Spiegelung dieser religiösen Schätzungsart ethischer Werthe im Bewufstsein der Priesterschaft selbst zu denken haben. Denn nur erst ihre Entstehung und Entwickelung im Bewufstsein der grofsen Masse haben wir kennen gelernt. In diesem Procefs jedoch fanden wir eine bewufst zweckvolle Lenkung von Seiten der Priester wirksam. Wie verträgt sich aber eine solche mit der eigenen Ueberzeugung dieser letzteren? Mufs diese nicht zuletzt jeden Halt verlieren, wenn man Das, was sie einem als Wahrheit erscheinen läfst, doch als solche auszusprechen nicht für gut befindet, sondern durch Anderes zu ersetzen versucht, das man für zuträglicher fürs Volk hält? Und wird es immer gelingen, dieser „conventionellen“ Wahrheit Herr zu bleiben, wenn sie nun im gemeinen Bewufstsein zu Folge der ihr innewohnenden Logik hier und da zu Consequenzen hintreibt, die man weder beabsichtigt, noch auch nur vorher-

gesehen? Hier liegen in der That manche Gefahren verborgen, — die bedenkliche Kehrseite des pädagogisch-politischen Standpunktes bei der Lenkung des religiös-ethischen Gemeinbewufstseins. Die einmal begonnene Politik drängte zu immer weiteren Schritten eines politischen Verhaltens, wenn man nicht das ganze, kunstvoll errichtete System mit Einem Schlage zusammenbrechen sehen will. — Und nicht nur Dies: auch die Priester bleiben doch immer Menschen mit menschlicher Furcht und Hoffnung; und all ihr Wissen giebt ihnen so wenig nach der negativen, wie nach der positiven Seite hin irgendwo absolute Gewifsheit. Auch sie selbst konnten einmal in den Bann der Vorstellungen gerathen oder zurückgelangen, die sie fürs Volk so nützlich fanden. Nur wenige unter ihnen werden vollendete Freigeister gewesen sein; Das ist erst ein Erzeugnifs viel späterer, vielfach übersättigter Culturperioden. In jenen Zeiten, von denen wir hier reden, standen auch diese geistigen Führer des Volkes noch überall einem Unerforschten, Uebermächtigen und Furchterregenden gegenüber, dessen Einflufs man niemals ganz sich entziehen konnte, wie sehr man im Einzelnen auch über die traditionellen Vorstellungen davon sich hinausgewachsen glauben mochte. — So war von dieser Seite her eine völlige Neubegründung religiöser Vorstellungen, ein entschlossener Bruch mit allem Ueberkommenen und ein Zurückgreifen des Glaubens lediglich auf eigene Erfahrung und Ueberzeugung nicht zu erwarten. Die überkommenen Göttervorstellungen waren einmal eine Macht geworden; sie hatten sich — nach schwer anzuzweifelnden Berichten — oft in wunderbarer Weise bewährt und mufsten somit neben manchem vielleicht Irrigen doch einen Kern wenigstens von Wahrheit enthalten. Wer sich daher versucht fühlte, die Anschauung der Tradition zu verbessern, der wagte Dies doch nur, nachdem er einen solchen wahren Kern entdeckt zu haben glauben konnte und festigste eben damit die Tradition im Ganzen, wenn auch manch Einzelnes als minder wesentlich fallen gelassen und abgestofsen werden mochte. Ja, gerade wer es am Ernstesten meinte mit einer „Reinigung“ der überkommenen Religion, wird doch diesen Ernst und Eifer eben

der Ueberzeugung entnommen haben, dafs in allem Wesentlichen der Inhalt des Ueberlieferten zuletzt das Rechte, das Wahre getroffen haben müsse. — Und so konnte es nicht anders sein, als dafs auch alle neuen Intuitionen, alle inneren „Offenbarungen", die dem Einzelnen kommen mochten, doch immer wieder in der Richtung sich bewegten, in welcher die grofse Hauptströmung der Tradition sich ergofs.

Auch innerhalb der leitenden Priesterschaft selbst mithin haben wir als durchaus maafsgebend eine Denkweise vorauszusetzen, welche an alles menschliche Verhalten den Maafsstab einer „Gottwohlgefälligkeit" anlegt, — eine religiös-bestimmte Werthschätzung der ethischen Inhalte, die ihre gewöhnliche Consequenz in dem Glauben an eine jenseitige Vergeltung findet. — Nun wäre an sich in dieser ganzen Denkungsart noch nichts enthalten, was sie nothwendig in Widerstreit bringen müfste zu den früher betrachteten Schätzungsweisen ethischen Werthes. Allein die historisch thatsächlich gegebene Ausprägung dieser Auffassung stellt sie dennoch vielfach in unversöhnlichen Gegensatz zu diesen. Denn bei dem Mangel jeder in sich selbst begründeten oder sicher auffindbaren Gewifsheit über die göttlichen Dinge und die Welt des Jenseits hält sie sich naturgemäfs überwiegend an das Traditionelle, vermeidet principiell das sich auf sich selbst stützende, auf die eigene Verantwortung besinnende Selbstdenken und endet zuletzt nur consequent bei der Forderung unbedingter Unterordnung unter den überlieferten und geglaubten göttlichen Willen, — selbst da, oder gerade da am meisten, wo dieser Wille unverstanden bleibt, der eigenen Ueberzeugung widerspricht.

Dafs dieser gelegentlich zu Tage tretende Widerstreit gegen die eigene Ueberzeugung in jenen Zeiten noch wenig principielle Beachtung findet, erklärt sich genügend aus der erst späteren Entwickelung und Emancipation des selbständigen Denkens überhaupt. Denn auch die Herausbildung der social-utilitaristischen Werthschätzungen und Ideale geschieht doch durchaus überwiegend im Banne der sich selbst bewegenden Tradition, und nur in verschwindendem Maafse einmal durch erfolgreich durch-

dringende Einsicht, durch deren Hinübergreifen in die Verfassung und Gesetzgebung. Und selbst die besonderen Ausgestaltungen des ästhetischen Persönlichkeits-Ideals, soweit nicht geniale Intuition der Einzelpersönlichkeit in ihnen sich kundgiebt, sind in weitgehendem Maafse den Zeitströmungen, dem „Zeitgeist“ unterworfen; soweit aber dennoch eine selbständige Regsamkeit des Einzelnen hier sich geltend macht, geschieht dies doch viel mehr in Form ästhetischer Intuition als in der einer intellectuellen Reflexion, so dafs es zu klar begrifflicher Auffassung und darauf begründeter entschlossener Entgegensetzung des so erstrebten Ideals gegen das Traditionelle nicht leicht kommt.

Der Werth der auf dem Boden religiöser Vorstellungen und unter der Leitung des Priesterthums entstehenden ethischen Anschauungen läfst sich bei der so vielfältigen historischen Bedingtheit dieser Entwickelung naturgemäfs nicht leicht objectiv bestimmen. Bei der umfassenden Herrschaft des leitenden Priesterstandes über alles Wissen des Zeitalters, bei der beruflichen Stellung dieses Standes, als geistiger Führer und väterlicher Berather des Volkes, bei ihrer Hinausgerücktheit über alle kleinlich-weltlichen Interessen und Bestrebungen, endlich bei der Möglichkeit, das nach innerster Ueberzeugung Zuträgliche, Seinsollende zugleich an das Höchste in der ganzen Welt anzuknüpfen, sofern dies im eigenen Bewufstsein, wie in dem des Volkes, wirklich eine lebendige Macht ist, kann es an sich sehr wohl geschehen, dafs auf diesem Boden sich Sitten-Vorstellungen und ethische Ideale erheben, welche allen anderen überlegen sind. Allein auf der anderen Seite fanden wir doch thatsächlich zugleich so zahlreiche Keime möglicher Entartung in der Entstehungsgeschichte dieser Vorstellungen enthalten, dafs eine unbesehene Hinnahme derselben und Unterordnung unter ihr Gebot in keinem Falle zu rechtfertigen wäre. Das starke Hervortreten des Gebundenseins an die Tradition, wie sie unter der Leitung der Priester sich herausgebildet, der so häufig hereinspielende Nebengedanke göttlicher Belohnung oder Bestrafung für unser Verhalten, sei es in diesem oder in einem jenseitigen

Leben: Das sind Momente, welche der freien Entfaltung eigenen, selbständigen Wollens immer hinderlich sein und daher überhaupt den ethischen Werth religiös bestimmter Sittlichkeits-Forderungen immer wieder in Frage stellen müssen.

Ein weiterer Nachtheil dieser religiösen Schätzungsart ethischer Inhalte ist es, dafs sie mit gleicher Beweglichkeit sich in den allerverschiedensten Richtungen fortentwickeln kann, dafs gar keine Einheitlichkeit des Ideals abzusehen ist, dem sie zustrebte. Denn bei der Entstehung und Fortbildung der Göttervorstellungen fanden wir die unberechenbarsten Einflüsse maafsgebend; nicht nur, dafs zufällige Erlebnisse aller Art Anlafs werden konnten, eine Ausdeutung zu suchen, welche den Göttern willkürliche, selbst ganz unverständliche Forderungen in den Mund legte: vor Allem mufste das Einsetzen der Phantasie mit ihrer mythenbildenden, Geheimnisse und Wunder schaffenden Wirksamkeit eine Regellosigkeit in der ersten Ausbildung von Götter- und Jenseits-Vorstellungen herbeiführen, welche für die allerverschiedenste Weiterentwickelung den Boden hergab. Und so finden wir denn auch thatsächlich bei verschiedenen Völkern, soweit nicht durch regere Verkehrsbeziehungen ein gewisser Ausgleich herbeigeführt wurde, sehr weit auseinandergehende religiöse Anschauungen entwickelt, — und zwar gerade auch in dem Punkte, der uns hier besonders interessirt, auseinandergehend, in den darauf begründeten ethischen Anschauungen.

Trotz aller dieser offenkundigen Mängel aber hat sich in in der Geschichte fast überall die religiöse Schätzungsart ethischen Werthes oder Unwerthes als die mächtigste erwiesen; und selbst da, wo ursprünglich rein social-utilitaristische Gesichtspunkte irgend eine Institution herbeiführten, oder ein bestimmtes Persönlichkeits-Ideal zum allgemeinen Vorbilde der Menschlichkeit erhoben wurde, hat man es stets als eines der wirksamsten Mittel, der neuen Anschauung Eingang zu verschaffen, erkannt, sie an religiöse Vorstellungen anzuknüpfen. So lange es nur menschliche Aufstellungen waren, was in Sitte und Gesetz seinen Ausdruck gefunden, so lange entbehrten

sie der unbedingten Autorität, konnten sie durch andere Aufstellungen möglicherweise ersetzt und verdrängt werden. Erst die göttliche Autorität erhob sie über alle menschliche Willkür, liefs sie als Forderungen von Wesen erscheinen, deren Ueberlegenheit und bessere Einsicht ohne Weiteres Jedermann anerkannte, und machte sie so zu unverletzlichen Institutionen, gegen die es keinerlei menschliche Auflehnung mehr gab.

Mochte man nun ursprünglich rein naiv, ohne sich recht bewufst zu werden, was man that, dazu gekommen sein, das als ethisch werthvoll Empfundene mit göttlicher Autorität zu umkleiden und so es eindrucksvoller zu gestalten, mochten vielleicht sogar mehr politische Ansichten, als eigene Ueberzeugung eine solche religiöse Einkleidung hervorrufen: es war hier doch ein Punkt gegeben, von dem aus auch für die Ausgestaltung der Göttervorstellungen eine äufserst fruchtbare Weiterentwickelung beginnen konnte. Denn wo sich nun in der Folge das Förderliche, Segenreiche, das ethisch Werthvolle der betreffenden Sitten und Institutionen bewährte, da mufste diese Vorzüglichkeit naturgemäfs wieder auf die Götter, als die geglaubten Urheber, zurückfallen; und so lernte man sie immer mehr als die Stifter und Erhalter von Recht und Sitte, als Freunde und Schützer der sittlichen Ordnung verehren, eben darum aber auch ungleich überzeugter und lebendiger an sie glauben, als an jene blofsen Machtwesen und in ihrem Walten meist unverständlichen Dämonengestalten der früheren Religionsanschauung, oder an die Götter des heroischen Zeitalters, wie sie die mythenbildende Phantasie nach dem Idealbilde menschlicher Heldengestalten sich geschaffen. Auch in diesen Heroen-Göttern hatten zweifellos ethische Momente Ausdruck gefunden; wir denken hier an jene Schätzungsweise sittlicher Inhalte nach dem Maafsstabe eines wesentlich ästhetisch bestimmten Persönlichkeits-Ideals, das nun, einmal geschaffen, wieder zurückwirkte auf menschliche Bestrebungen, als deren idealisches Vorbild. Allein diese Göttergestalten blieben zu menschenähnlich; mit ihnen konnte man es zu sehr nach Belieben halten; es hing nicht gleich ein ganzes jenseitiges Schicksal daran, wie denn überhaupt dem von der Schönheit des gegen-

wärtigen Lebens völlig erfüllten Zeitalter des kriegerischen Heldenthums das Sehnen nach einem Jenseits und die ängstliche Sorge um das eigene Seelenheil in diesem Jenseits noch fernlagen. Diese Götterwelt diente mehr dem freundlichen Schmuck des Daseins, als dafs man das Leben in dem Gedanken beständiger sittlicher Verpflichtung gegen sie hingebracht hätte. Und selbst da, wo man ihnen gewisse Sitten und Institutionen, wie etwa die Ehe oder das Gastrecht, „geheiligt" glaubte, waren davon doch eigentlich nur Ausnahmefälle betroffen, und nur der Einzelne mit seiner einzelnen That. Jetzt aber, wo die ganze Ordnung des Gemeinwesens mit einer göttlichen Ordnung in beständige Beziehung trat, fühlte sich der Einzelne immer völliger in seinem Thun und Lassen in Abhängigkeit von der Gottheit, — und zwar, den veränderten Jenseits-Vorstellungen entsprechend, von einer ernster zu nehmenden Gottheit, als jene „leicht hinlebenden" (ῥεῖα ζώοντες), überwiegend in ihren eigenen Angelegenheiten aufgehenden Götter der Heldenzeit. Jetzt erst werden die Götter eigentlich ethische Mächte, die einem bei allen Bestrebungen gegenwärtig sind, in welche das Leben überhaupt hineinführt.

Allein diese für den Anfang so zweckmäfsige Verbindung der Gemeinschafts-Ordnung mit den gereifteren Göttervorstellungen hat doch auch eine Kehrseite, die sich in der Folge, je länger je mehr, geltend machen mufste, und die es uns erklärlich macht, dafs in der Geschichte diese Verbindung sich meist sehr bald als unfruchtbar erwies und keinen rechten Bestand hatte. Alle Gesetze, alles Recht und alle praktischen Institutionen sind auf die gerade gegebenen Lebensbedingungen und Bedürfnisse der Gegenwart zugeschnitten und müssen daher, wenn sie gut und zweckmäfsig bleiben sollen, den allmählichen Veränderungen dieser Bedingungen zu folgen, sich anzupassen im Stande sein. Das aber ist ausgeschlossen, wenn diese Institutionen einmal als göttliche eingeführt sind und wenn sie daraufhin als das vollendete Werk höherer, ja unfehlbarer Weisheit zu gelten Anspruch erheben. Gerade je mehr wirkliche Einsicht und Sorge für das allgemeine Wohl in der Gesetzgebung und

Rechtsordnung zu Worte kommen, je allgemeiner die Betheiligung der einzelnen Glieder der Gemeinschaft an der Ordnung des Ganzen wird, umsomehr rückt die Zweckmäfsigkeit oder Unzweckmäfsigkeit dieser Ordnung in das Tageslicht des gemeinen Bewufstseins und der öffentlichen Kritik. Und wo nun Schäden oder Mifsstände zu Tage treten, da wird der natürliche Erfolg sein, dafs entweder die Regierenden die Verbindung mit den Göttervorstellungen stillschweigend wieder fallen lassen, oder dafs die letzteren zugleich mit den nicht mehr zeitgemäfs sich erweisenden Institutionen beim Volke in Mifscredit gerathen.

Tiefer greifend und nachhaltiger, als die Gesetzgeber, haben die grofsen Religionsstifter und neben ihnen in ähnlicher Weise die Propheten und Reformatoren, die Aufgabe ergriffen, zwischen den drei verschiedenartigen Schätzungsarten ethischer Werte eine fruchtbare Vereinigung zu schaffen, so freilich, dafs diese zuletzt alle drei darin untergehen, um einer neuen, vierten Platz zu machen, die sie alle überragt. Die ungeheure Bedeutung dieser Männer und die Kraft und Gewalt des Einflusses, den sie geübt, liegt doch vor Allem darin begründet, dafs sie das eigentlich centrale Problem der Menschheit entscheidend in den Vordergrund des Interesses stellten: die Frage nach der vollkommenen Lebensführung, welche die Gewifsheit geben könnte, dafs wir sie unter allen Umständen festzuhalten wünschen würden, mit keiner anderen vertauschen möchten. Und diese Frage richtet sich an die Einzelpersönlichkeit, verlegt die Entscheidung über alle Lebensgestaltung und deren Werthung wieder ganz in das persönliche Gewissen des Einzelnen, während die historische Entwickelung gerade überall dahin geführt, dafs der Einzelne fast ausschliefslich als Glied der historischen Gemeinschaft in Frage kam, der er einmal angehörte. Und dennoch, obwohl hier die überkommene Gemeinschaft, so wie sie sich gerade herausgebildet haben mochte, mit ihren gleichfalls überkommenen Zielen und Bestrebungen, im Verhältnifs zu dem viel wichtigeren Problem der vollkommenen Gestaltung des persönlichen Lebens nur gering geachtet wurde, so blieb doch diese letztere nun keineswegs auf die Sphäre blos individueller Zwecke be-

schränkt. Vielmehr suchte man gerade die Bethätigung des erstrebten Vollkommenheitsideals in dem Streben nach Herstellung werthvoller Beziehungen zu anderen Persönlichkeiten, und so zuletzt nach Herstellung einer neuen, idealen Gemeinschaft auf der Basis des gleichen, gemeinsamen Strebens nach Vollkommenheit. — Und dem entsprach nun auch die Vertiefung der religiösen Anschauungen, an die man sich anlehnte. Alles Willkürliche, Unverständliche, das durch die Tradition und zufällige Einflüsse in die Gottheits-Vorstellungen hineingekommen, wurde daraus entfernt oder doch ihm jede Bedeutung genommen; rein und bestimmt wurde alles eigentliche Interesse der Gottheit an der Welt gerade dahin verlegt, wo auch die Menschheit das Höchste und Bedeutsamste suchte: in das Ideal menschlicher Vollkommenheit. Das war die einzige von der Gottheit an den menschlichen Willen gestellte Forderung; in ihr erschöpfte sich so sehr die ganze Erfassung des Wesens der Gottheit, daſs der Buddhismus die letztere selbst sogar völlig entbehren zu können meinte, eine „Religion ohne Gottheit“ lehrte.

So war hier überall der Gegensatz zwischen der religiösen und den beiden anderen Schätzungsarten des ethisch Werthvollen, wie er in der principiellen Bindung an die Tradition und dem Haften selbst an unverständlichen Elementen der Gottheitsvorstellungen gegeben war, überwunden. Denn auch da, wo man an dem Gottheitsgedanken unbedingt festhielt, diente er doch im Wesentlichen nur der Vertiefung und ernsteren Auffassung der sittlichen Forderungen und Ideale selbst. Sie waren nun nicht mehr blos ein ästhetischer Schmuck des Lebens für den, der sich diesen Luxus etwa leisten wollte; auch nicht mehr durch die überkommenen historischen Verhältnisse und die Rechtsordnung der Gemeinschaft uns abgenöthigte Leistungen oder Verhaltungsweisen von immer nur relativ bleibender Berechtigung: vielmehr unmittelbar an die der ganzen Weltwirklichkeit zu Grunde liegende wesenhafte Macht knüpften sie an; in dieser höchsten Macht selber, und eben damit zugleich in dem letzten Sinn und Zweck der Schöpfung, sollte das Gute, das Idealische begründet sein, objective Realität haben. So war das, was dem

Einzelnen subjectiv als das Bedeutsamste und Werthvollste in aller Welt erscheinen mufste, sobald er nur zu voller Selbstbesinnung gelangte, auch objectiv als heimatberechtigt in dieser Weltwirklichkeit hingestellt, und zwar vor allem Anderen, was Tradition und geschichtliche Entwickelung mochten herausgebildet haben. Und trotz dieser Anknüpfung an eine objective, oberste Macht fand man sich doch stärker und bestimmter, als je vorher, auf das eigene sittliche Bewusstsein, das Urtheil der eigenen Einsicht hingewiesen, sah sich selbständiger gemacht, als auf irgend einem anderen Boden möglich gewesen wäre, denn eben jene enge Verbindung mit dem Höchsten in der Welt ermöglichte es doch erst, das Streben nach dem Vollkommenheits-Ideal für wichtiger und bedeutsamer zu nehmen, als alle sonstigen menschlichen Bestrebungen, wie sie auf Grund von geschichtlich herausgebildeten Verhältnissen und Institutionen dem einzelnen gegenübertreten mochten. —

So ist — principiell wenigstens — hier eine neue Schätzungsweise ethischen Werthes ausgesprochen, welche in gewissem Sinne alle drei früher genannten in sich aufnimmt und dennoch über sie alle hinausführt: die Schätzung nach dem inneren Mafsstabe der eigenen ethischen Einsicht, — gerade nach demjenigen also, was wir — unseren früheren Festsetzungen gemäfs — als eigentliche Instanz des Gewissens anzusehen haben. Und damit wären wir denn an dem Punkte angelangt, wo wir den Gang der historischen Entwickelung der ethischen Anschauungen auf dem Boden des Gemeinschaftslebens verlassen können. Die grossen Religionsstifter, Propheten und Reformatoren bezeichnen hier für die religiös-begründete Werthschätzung ethischer Inhalte in ähnlicher Weise einen Abschlufs der bisherigen Entwickelung und die Grundlegung einer neuen, auf die eigene Einsicht sich stützenden Schätzungsweise, wie im Gebiete der politisch-socialen Entwickelung die grofsen Staatsmänner und Gesetzgeber, sowie in der Führung der öffentlichen Meinung die Künstler und Dichter; überall wird durch starke, entschlossene Persönlichkeiten der Bann der bisherigen Tradition mehr oder weniger aufgehoben, diese selbst zwar keineswegs

in allen Punkten verlassen, wohl aber das blind Mechanische darin seiner Wirkungskraft nach Möglichkeit beraubt, indem man überall nach in sich selbst gerechtfertigten Zielen und Zwecken des Strebens sucht und diese zu immer klarerem Bewufstsein zu bringen trachtet, sie der Einsicht, der intellectuellen Reflexion zugänglich zu machen versucht.

Allein unser Bild der Entwickelung der ethischen Anschauungen in der Gemeinschaft bedarf noch einer Ergänzung, bevor wir die Untersuchungen dieses Abschnittes zu einem kritischen Abschlufs bringen können. Es handelt sich hier nicht, wie es nach dem Bisherigen leicht erscheinen könnte, um eine blos naturgemäfse oder durch Einsicht unterstützte Entwickelung solcher Anschauungen; vielmehr erhält diese hier ein besonderes Gepräge, indem die Gemeinschaft die Durchführung der einmal zur Herrschaft gelangten Rechts- und Sitten-Anschauungen vielfach auf dem Wege des Zwanges betreibt. „Staat“ und „Kirche“ suchen ihre Satzungen durch Androhung diesseitiger oder jenseitiger Strafen zu erzwingen und überlassen es keineswegs dem Ermessen und der Einsicht des Einzelnen, ob er ihren Anordnungen sich unterwerfen will oder nicht. — Wir lassen vor der Hand die Frage ganz aus dem Spiel, welche Berechtigung eigentlich jenem Verhalten der organisirten Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen Gliede zukommt. Für den Augenblick interessirt uns vielmehr die psychologische Wirkung, welche mit solcher Nöthigung durch in Aussicht gestellte Anwendung von Gewalt unvermeidlich verbunden sein wird. Der Erfolg wird sein, dafs weitaus die Meisten die Gesetze und Gebote des Staates und der Religion zuerst von der Seite ihres Geboten-seins, und zwar unter Strafandrohung, kennen lernen, dafs sich in Folge dessen für ihr Bewufstsein das Schlechte, ethisch Minderwerthige oder Verwerfliche mit dem bei Strafe Verbotenen aufs engste verbindet; so kann sich leicht die Meinung herausbilden, man brauche, um zu erfahren, was recht oder unrecht sei, sich nur an das einmal Vor-

geschriebene zu halten, während man sich der Prüfung und Abwägung an der eigenen Einsicht, des Einsetzens eigener Verantwortung für Das, was man für recht und gut oder schlecht und unrecht gelten läfst, gar wohl enthalten könne. — In der That finden wir diese Denkweise sehr allgemein verbreitet; wir begegnen ihr im Leben überall, namentlich auf religiösem Gebiete, wo man eine Abweichung von dem einmal Vorgeschriebenen an sich selbst, wie an Anderen, vielfach als „Ketzerei" empfindet, als sündhafte Auflehnung gegen die göttliche Autorität, welche im Jenseits schwere Vergeltung treffen müsse. — So konnte es kommen, dafs empiristische Theorien die psychologische Eigenart der Gewissens-Erscheinungen ausschliefslich in dem Bewufstsein des autoritativen Geboten- und Verbotenseins begründet finden wollten, dafs man annahm, erst durch die obrigkeitliche Sanction würden bestimmte Handlungsweisen zu „bösen", „tadelnswerthen" gestempelt, während sie an sich nur „schädlich in Bezug auf die Gemeinschaft zu nennen seien. Erst „durch das Gesetz ist die Sünde in die Welt gekommen," sagt P. Rée [1]) in diesem Sinne. Das Bewufstsein der „Strafwürdigkeit" einer Handlung sei kein ursprüngliches, sondern erst unter dem beständigen Eindruck der von der erstarkenden Gemeinschaft verhängten Strafe dem Menschen angezüchtet.

In der That wird zuzugeben sein, dafs die innere, psychische Verfassung nach Ausübung einer verbotenen Handlung eine andere ist, als die nach einer zwar auch schlechten, aber durch keine äufsere Instanz uns verwehrten, mit keiner Strafe bedrohten Handlung. Allein die Frage ist doch, ob denn dieses hinzutretende Moment der Sorge betreffs der drohenden üblen Folgen überhaupt zu unserem sittlichen Bewufstsein zu rechnen ist und nicht vielmehr ganz aufserhalb alles ethischen Maafsstabes steht, aufserhalb dessen also, was der Instanz des „Gewissens" angehört.[2]) Das Bewufstsein der Strafwürdigkeit einer Verhaltungsweise ist noch etwas ganz Anderes, als die Furcht vor

---

[1]) a. a. O. S. 231.
[2]) Vgl. oben S. 32.

der Strafe selbst. Gerade Das aber fanden wir bezeichnend für die innere Verfassung des „bösen Gewissens", dafs man fühlt, die „Strafe", oder ein sonstiges Verhängnifs würde einen mit Recht treffen; man habe es nicht besser verdient; das eingeschlagene Verhalten habe einen verwerflich gemacht. Das aber sind nicht Gedanken, die einem kommen würden, wenn der ganze Bewufstseinszustand des bösen Gewissens blos das Ergebnifs einer „Anzüchtung" wäre, nur durch die fortgesetzte Ausübung der vom Gesetz für den Fall der Uebertretung vorgesehenen Strafen allmählich erwachsen. Gesellte sich nicht ein immer mehr erstarkendes Bewufstsein der inneren Berechtigung des Gesetzes und seiner Durchsetzung, selbst unter Anwendung von Gewalt, hinzu, so würde auf diesem Wege die Anzüchtung eines Gewissens niemals gelingen.

Und ganz ähnlich steht es auch mit den von der Kirche in Aussicht gestellten jenseitigen Strafen oder Belohnungen. Mag für Viele thatsächlich der Begriff des Guten und Bösen oder der „Sünde" so eng zusammengewachsen sein mit der Hoffnung oder Furcht vor jenseitiger Vergeltung, dafs sie beides praktisch kaum noch zu scheiden vermögen und sich in ihrem Verhalten wesentlich nur durch letztere Motive bestimmen lassen: dennoch ist dies nur möglich, sofern bereits die auf anderem Wege begründete Ueberzeugung besteht, dafs im Grofsen und Ganzen das von der Autorität der Kirche Gebotene und Verbotene mit dem in sich selbst gerechtfertigten Guten oder dem an sich verwerflichen Bösen zusammenfällt. Sobald diese Ueberzeugung einmal entscheidend erschüttert wäre, würden zwar jene auf das Jenseits bezüglichen Motive gewifs nicht sogleich alle Wirkungskraft verlieren, aber man würde doch aufhören, sie noch als sittliche Motive geltend zu machen, denen an sich verpflichtende Kraft zukäme. Eben darin aber liegt doch, dafs es überhaupt nicht die Rücksicht auf Lohn oder Strafe ist, was eine Handlung oder die dahinter stehende Gesinnung zu einer sittlichen oder unsittlichen, guten oder verwerflichen macht, sondern dafs diesen Schätzungsweisen thatsächlich ein ganz anderer Maafsstab zu Grunde liegt, der von solchen Rücksichten ganz unabhängig ist.

D. Die Ergebnisse.

Unser Versuch einer Nachconstruction der Entwickelung ethischer Anschauungen im historischen Leben der Gemeinschaft hat uns die vielfache Abhängigkeit der thatsächlich vorliegenden Einzelausprägungen dieser Anschauungen von sehr mannigfaltigen Bedingungen gezeigt. Verschiedenartige, praktisch häufig zueinander in scharfem Gegensatz stehende Maaſsstäbe fanden wir im Laufe der geschichtlichen Entwickelung der Gemeinschaft herausgebildet, ohne daſs wir einem von ihnen, auf Kosten der anderen, Alleinberechtigung hätten zugestehen können, bis zuletzt überall eine neue Werthschätzung, nach neuem Maaſsstabe, sich Bahn brach, alle früheren in sich aufnehmend und vereinigend. Allein an diesem Punkte muſsten wir Halt machen, da das Aufkommen dieses letzteren Maaſsstabes nicht mehr selbst der Entwickelung der Rechts- und Sittenanschauungen der Gemeinschaft angehörte, die wir hier ausschlieſslich betrachten wollten. So werden wir diese letzte Wendung auch vor der Hand noch aus dem Spiele zu lassen haben, wenn wir nunmehr dazu übergehen, die gewonnenen Ergebnisse kritisch zu sichten und deren Ertrag für die Theorie des Gewissens festzustellen.

Vorerst ein negatives Ergebniſs: schon daſs die ethischen Anschauungen, wie wir sie in der Gemeinschaft ausgeprägt finden, eine Geschichte haben, genügt, um die Meinung zu zerstören, als sei das „Gewissen“ auch in allen seinen inhaltlichen Einzelaufstellungen eine durchaus einheitliche Instanz. Sobald man einmal darauf besteht, alle die besonderen Ausgestaltungen, in welchen der Einzelne oder die Gemeinschaft den Forderungen des Gewissens Genüge zu thun versucht, in den Begriff des Gewissens, als zu seinem Wesen gehörig, schon hineinzunehmen, läſst sich das Zugeständniſs nicht vermeiden, daſs diese Instanz thatsächlich sehr verschiedene Ausprägung gefunden hat und daher als einheitlicher und absoluter Maaſsstab der Beurtheilung nicht gelten kann. — Zu dem gleichen Ergebniſs würde die Thatsache uns führen, daſs wir

verschiedene Arten ethischer Werthschätzung überhaupt neben einander in Geltung fanden. Allein eben diese Thatsache erschliefst uns doch andererseits, an diesem Einen Punkte wenigstens, ein Verständnifs jenes Auseinandergehens der ethischen Anschauungen, wie sie sich im Leben der Gemeinschaft entwickeln. Eben die Durchkreuzung mehrerer verschiedener Maafsstäbe macht es begreiflich, wie eine Verschiedenheit des ethischen Urtheils über an sich gleiche Gegenstände sich herauszubilden vermag. Sie bestätigt also einerseits zwar die Vieldeutigkeit und Realitivität der Gewissens-Instanz, beschränkt aber doch andererseits die scheinbar regellose Vielheit der ethischen Schätzungen auf wenige einheitliche Richtungen oder Gesichtspunkte, unter welche jene alle sich einreihen lassen.

Aber auch innerhalb jeder einzelnen dieser allgemeinen Richtungen, nach einem und demselben Gesichtspunkte gemessen, finden wir thatsächlich noch keine derartige Einhelligkeit der ethischen Urtheile, wie wir sie bei einer einheitlichen Gewissens-Instanz erwarten müfsten. Und Das ist es nun, was der Empirismus immer wieder geltend macht, um diese einheitliche Instanz für gut und böse, Recht und Unrecht überhaupt zu bestreiten. Allein er macht sich die Sache doch zu leicht, wenn er mit dem Nachweis des thatsächlichen Auseinandergehens der ethischen Werthschätzungen bei den einzelnen Völkern und auf verschiedenen Culturstufen schon die ganze Frage erledigt glaubt. Es hätte untersucht werden müssen, ob diesen thatsächlich so verschiedenen Werthschätzungen ethischer Inhalte nicht dennoch vielleicht etwas Einheitliches, überall mit gleichem Maafsstabe zu Messendes zu Grunde liegt. Oder anders: es fragt sich, ob es zweckmäfsig und berechtigt ist, in den Begriff des Gewissens zugleich alle inhaltlichen Bestimmungen, zu deren Ausprägung es überhaupt Anlafs gegeben hat, in ihrer ganzen Ausdehnung und mit allen Besonderheiten hineinzunehmen, oder ob nicht vielmehr dieser Begriff auf bestimmte charakteristische Momente einzuschränken ist, wenn man doch einmal inhaltliche Bestimmungen in ihn aufzunehmen für nöthig befindet. — Jedenfalls folgt aus der Thatsache, dafs verschiedene Völker im Laufe der Culturent-

wickelung die allerverschiedensten Inhalte ethisch gebilligt oder getadelt haben, noch keineswegs die völlige Relativität der Gewissens-Aussagen, oder etwa, dafs sie überhaupt nur der psychologische Niederschlag gleichsam der gerade gegebenen Culturbedingungen seien. Um überhaupt etwas daraus schliefsen zu können, müfste vor Allem dafür gesorgt werden, dafs die Fragestellung, die man zur Ermittelung der Gewissensaussagen bei verschiedenen Völkern verwendet, vollkommen eindeutig ist, nicht aber für diese Völker thatsächlich etwas ganz Verschiedenes bedeutet, wie sehr sie auch dem Wortlaut nach überall die gleiche sein mag.

Ein schon mehrfach herangezogenes Beispiel mag auch hier zur Erläuterung dienen! Man findet bei Völkern auf niederer Culturstufe die Sitte der Blutrache allgemein verbreitet; unser Gewissen würde sie mit aller Entschiedenheit verbieten. Sogleich hat der ethische Empirismus sein Urtheil fertig: dort — der Mord geboten, hier — verworfen! Das Gewissen ist der Relativität seiner Aussagen überführt und mithin keine zuverlässige, absolute Instanz, sondern lediglich eine Function der Culturbedingungen und vielleicht noch des Volks-Naturells. Aber wie? ist denn das Morden eines Menschen schon der ganze Thatbestand, welcher hier der Beurtheilung von Seiten des Gewissens vorliegt? Ist nicht vielmehr vor Allem noch mit zu berücksichtigen, aus welcher Gesinnung heraus, und von welchen Voraussetzungen die That ausgeht? Auch unser Gewissen antwortet nicht mehr mit so klarer Bestimmtheit, sobald wir die allgemeine Fragestellung etwa auf die besonderen Fälle des Kriegszustandes oder des Ehren-Duells zuspitzen. Auch wir fühlen sogleich, dafs es etwas ganz Anderes ist, eine That im Interesse der Gemeinschaft, der man angehört, zu vollbringen, oder doch wenigstens im Einklang mit den innerhalb dieser Gemeinschaft herrschenden Sittenanschauungen, als wenn es lediglich im beschränkt-individuellen, egoistischen Interesse geschieht. Nun scheint freilich bei der Blutrache gerade ein solches individuelles Interesse ausschliefslich zur Geltung zu kommen, und zwar auf Kosten des

Interesses der Gemeinschaft, die dadurch in ihrem Bestande gefährdet wird. Allein was bedeutet denn auf jener Culturstufe überhaupt die Gemeinschaft? Worin sollte man einen Werth derselben begründet finden, dem man die eigenen Interessen und die der Familie unterzuordnen sich verpflichtet fühlen könnte? Noch dient sie kaum einem höheren Zwecke, als dem, ihren Gliedern das physische Dasein zu erleichtern und ihnen einige äufsere Sicherheit zu gewähren. Ein nationales Leben mit idealeren Gütern giebt es noch nicht, dessen Pflege die Gemeinschaft als ihre sittliche Aufgabe ergreifen könnte. Kulturgüter, die es zu erhalten gälte, sind gleichfalls noch nicht vorhanden. So hält sich der Einzelne naturgemäfs an Das, was allein sich als werthvoll erweist, an die Pflege jener engeren Gemeinschaft, welche mit Bewufstsein und Thatkraft die gleichen Interessen vertritt und nach aufsen hin entschlossen zusammensteht, — die Gemeinschaft der Familie oder der Sippe, in der jeder Einzelne als Persönlichkeit zur Geltung kommt, nicht blos als ein Glied neben anderen, dessen Erhaltung nur der gröfseren Zahl wegen Interesse hätte. — Hiermit steht im Zusammenhange ein früher bereits erwähntes [1]) religiöses Moment, das hier gleichfalls hereinspielt, — die Ahnenverehrung. Indem nämlich diese die Vollziehung der Blutrache geradezu zu einer religiösen Pflicht erhebt, wird selbstverständlich die ganze Fragestellung verschoben und mit der unsrigen unvergleichbar. — Endlich ist zu berücksichtigen, dafs man auf jener Culturstufe der Einzelpersönlichkeit bei Weitem noch nicht den hohen Werth zuerkennen konnte, den wir jetzt damit zu verbinden gewohnt sind. Das ganze Leben bestand ja eigentlich in Kampf und Streit und fand also nur seinen naturgemäfsen Abschlufs, wenn es so zuletzt der Gewalt erlag.

Unter diesen Umständen aber bedeutet die Thatsache, dafs auf jener niederen Culturstufe eine andere ethische Schätzungsart das Feld beherrscht, als bei uns, nicht mehr eine Verschiedenheit der Instanz, der die Entscheidung vorliegt, sondern ein-

[1]) Vgl. oben S. 87.

fach eine Verschiedenheit der Frage, die wir dieser Instanz vorlegen. Oder vielmehr, die dem Wortlaut nach gleiche Frage, z. B. nach der sittlichen Berechtigung des Mordes, hat ihrem Inhalt nach für die Vertreter jener so weit auseinanderliegenden Culturperioden so völlig verschiedene Bedeutung, dafs auch unter der Voraussetzung der gleichen Instanz in beiden Fällen das Auseinandergehen ihrer Entscheidungen vollkommen begreiflich erscheint. — Zwar die Probe können wir nicht anstellen, dafs wir einen Vertreter der tieferen Culturstufe aus einem jetzt noch lebenden Stamme in unsere Cultur verpflanzen, um zu sehen, ob auch er nun, wo er unter den gleichen Bedingungen urtheilen kann, wie wir, zu derselben Entscheidung gelangt. Die gleichen Bedingungen würden für ihn ja erst hergestellt sein, wenn er sich so völlig in unsere Cultur und unsere Werthschätzungen ihrer Güter eingelebt hätte, dafs der nachwirkende Einflufs seiner eigenen früheren Schätzungsweise völlig überwunden wäre. Ob aber in der Zeit, die Das erfordert, und bei Einwirkung alles dessen, was nöthig wäre, um ihm unsere Werthschätzung einigermaafsen begreiflich zu machen, nicht zugleich eine Umgewöhnung seines ganzen Fühlens und Denkens als Nebenerfolg sich einstellen würde, welche auch seine „Gewissens“-Entscheidung beeinflufst, wird sich niemals mit Sicherheit feststellen lassen. Sobald aber sein Gewissen nicht mehr unbefangen ist, wir nicht mehr einer rein ursprünglichen Entscheidnng desselben sicher sind, würde dieses ganze Experiment völlig nutzlos sein und jeder Beweiskraft entbehren.

Allein das umgekehrte Verfahren läfst sich doch mit einiger Aussicht auf ein zuverlässiges Ergebnifs in der That einschlagen. Wir selbst können uns in Gedanken sehr wohl mit genügender Annäherung in die ganze Denk- und Empfindungsweise jener früheren Culturperioden zurückversetzen; denn hier haben wir nichts wesentlich Neues, noch nie Empfundenes unserer eigenen Gedankenwelt einzufügen, sondern brauchen nur wegzulassen, was daran lediglich unserer höheren Culturentwickelung angehört. Gewifs bleiben auch hier Schwierigkeiten genug, die namentlich in der Mangelhaftigkeit des objectiven

historischen Materials das uns aus jenen entlegenen Culturperioden erhalten ist, begründet sind. Allein die uns dennoch mögliche annähernde Reconstruction des ganzen Zeitgeistes, den wir dort vorauszusetzen haben, genügt doch gerade, um Das bestätigt zu finden, worauf es uns hier ankam, dafs nirgend eine der unserigen völlig unvergleichbare Gewissens-Instanz zu behaupten ist, sondern dafs alle Abweichungen der dort zu bemerkenden Gewissens-Forderungen von den unserigen auf Momente der die Zeit beherrschenden Weltanschauung, vor Allem auf religiöse Vorstellungen zurückzuführen sind, welche die ganze der Gewissens-Instanz vorgelegte Fragestellung verschieben und so auch die Beantwortung in ganz bestimmten Bahnen treiben, für die wir keineswegs mehr die Gewissens-Instanz allein verantwortlich machen können. Gerade je mehr wir alle Culturbedingungen des Zeitalters aufzudecken im Stande sind und in Anschlag bringen, umsomehr finden wir auch die Gewissens-Aussagen, die uns dort entgegentreten, begründet, d. h. wir selbst würden, wie wir meinen, unter ähnlichen Voraussetzungen und ohne Heranziehung der unserigen, gleichfalls nicht anders urtheilen können.

Erklären sich somit die Verschiedenheiten der ethischen Werthschätzungen auf verschiedenen Culturstufen einfach aus der veränderten Bedeutung, welche die gleiche Frage je nach den im gemeinen Bewufstsein lebendigen Anschauungen des Zeitalters annehmen kann, so liegt es nahe, das gleiche Erklärungsprincip auch auf die Verschiedenheiten des ethischen Urtheils, denen wir innerhalb einer und derselben Culturgemeinschaft begegnen, anzuwenden. Und in der That, auch diese lassen sich vollkommen verstehen, wenn wir die Mannigfaltigkeit der ein Zeitalter beherrschenden Anschauungen und die in ihnen wurzelnden Strömungen in Betracht ziehen. In fortgeschritteneren Culturperioden ist das Gemeinschaftsleben, wie unsere Uebersicht über die Entwickelung der Gemeinschaftsanschauungen gezeigt, längst nicht mehr ein einheitlicher, dem Einzelnen sich überall gleich darstellender Strom; vielmehr durchkreuzen sich darin die verschiedensten Einzelbewegungen und -Bestrebungen kleinerer

Gesammtheiten, deren Kreise vielfach übereinandergreifen. Wir werden nicht nur vom nationalen Leben ergriffen, sondern, oft ohne jeden Zusammenhang damit, vom religiös-kirchlichen; und innerhalb dieser Strömungen wieder von den mannigfaltigsten Partei-Anschaungen und -Tendenzen. Daneben macht sich zugleich der Einflufs von Kunst und Literatur geltend, gleichfalls in weit auseinandergehende Strömungen zerspalten, von denen die einen nachhaltiger auf uns wirken, die anderen ohne tiefere Spuren an uns vorübergehen. — So bildet sich in einem jeden eine besonders geartete Innenwelt mit vielfach besonderen Anschauungen und eigenen Werthschätzungen heraus; und je nach der Zusammensetzung dieser Anschauungen und Werthschätzungen werden auch die Voraussetzungen sich anders gestalten, die wir an die Beurtheilung eines ethischen Problems heranbringen; und so wird auch unsere Entscheidung allerdings sehr verschieden ausfallen können.

Und so wären wir zuletzt doch bei dem Ergebnifs angelangt, dafs unsere ethischen Ueberzeugungen hoffnungslos auseinandergehen? Denn Das wäre nun ja, wie es scheint, die nothwendige Consequenz unserer letzten Ausführungen. Wir haben sogar eine Einsicht in die Gründe dieses Auseinandergehens gewonnen, — Gründe, die sich naturgemäfs immer stärker geltend machen müssen, je reicher und mannigfaltiger unsere ganze Culturentwickelung sich gestaltet. — Allein ganz so ungünstig, wie es hiernach scheinen könnte, steht es in Wahrheit doch nicht um die Entwickelung unserer ethischen Anschauungen. Wir haben das deutliche Bewufstsein, dafs wir es — trotz aller noch immer zu Tage tretenden Verschiedenheiten des ethischen Urtheils — in der Entwickelung des sittlichen Bewufstseins überhaupt unendlich weiter gebracht haben seit jenen entlegenen Culturperioden, deren Sittenanschauungen wir vorhin uns vor Augen führten. Nicht, als ob wir ein neues, feineres „Gewissen“ uns erworben hätten; nur die Fähigkeit, seine Stimme rein herauszuhören aus der Mannigfaltigkeit der aus den verschiedensten Quellen uns zuströmenden Gebundenheits-Gefühle, sowie die Ent-

schlossenheit, dieser Stimme des Gewissens in allen in der Gemeinschaft lebendigen Anschauungen und Bestrebungen immer mehr Geltung zu schaffen, ja, die Alleinherrschaft zu erobern, ist stärker geworden und hat sich im ganzen Culturleben der Gegenwart derart verfestigt, dafs hier ein Zurücksinken auf bereits überwundene Stufen der Entwickelung kaum noch zu befürchten steht.

Aber freilich, dieser erreichte Fortschritt ist nicht das von selbst sich einstellende Ergebnifs einer sich selbst überlassenen, blind mechanischen Entwickelung auf dem Boden des socialen Lebens gewesen. Vielmehr zeigte sich uns, dafs gerade die entscheidenden Schritte in dieser Richtung überall einen Bruch mit der Tradition bedeuteten, ein Einsetzen selbständiger intellectueller Reflexion, von einzelnen führenden Persönlichkeiten ausgehend, und sich anlehnend an intuitiv-gefühlsmäfsig erfafste Menschlichkeits-Ideale. Und somit wies uns zuletzt die Entwickelung des „socialen Gewissens", d. h. der ethischen Anschauungen und Werthschätzungen im Leben der historischen Gemeinschaft, hinüber auf den Boden des „intellectuellen Gewissens", wie wir es nennen wollen. — Selbst jener Werthmaafsstab, den wir mehrfach in jener Entwickelung hervortreten sahen, wonach der Werth der socialen Sitten und Institutionen sich danach bestimmte, in welchem Maafse dadurch die Sphäre des möglichen Wollens für das Einzelwesen sich erweiterte, gehört keineswegs als selbstverständliches Ergebnifs der sich selbst überlassenen socialen Entwickelung an, sondern bedeutet schon ein Hereingreifen des intellectuellen Momentes. Und jedenfalls ist eine ethisch fruchtbare, praktische Anwendung dieses Maafsstabes nur möglich, sofern die intellectuelle Reflexion sich seiner bemächtigt und die Werthabmessung übernimmt.

Kurz, in der historischen Entwickelung der Gemeinschaft mit ihren Anschauungen und Institutionen finden wir nirgend einen zuverlässigen Halt für unsere ethische Werthschätzung, solange wir darauf angewiesen bleiben, das historisch Gewordene

lediglich als solches hinzunehmen und es für ethisch werthvoll nur darum gelten zu lassen, weil wir es von den Anderen, von der Gesammtheit nun einmal so geschätzt sehen.[1]) — Trotz alledem aber bleibt die Mechanik der natürlichen socialen Entwickelung immer ein höchst bedeutsamer Factor auch für die Gestaltung des ethischen Bewufstseins. Denn indem sie in unzähligen, immer wiederholten Versuchen sich um die Herstellung einer immer vollkommeneren Ordnung und Organisation der Gemeinschaft bemüht, schafft sie doch das unentbehrliche Bethätigungsfeld für die Entfaltung eines immer weiter greifenden, immer reicheren, umfassenderen Wollens, worin wir das Ethische in erster Linie begründet fanden. Und zugleich wird jene allmähliche Vervollkommnung der Organisation das Mittel und der Anlafs einer immer klareren Herausbildung des gemeinen Bewufstseins, in welchem sich die geschichtliche Erfahrung der Menschheit in immer bestimmteren Erkenntnissen und Grundsätzen niederschlägt, so dafs nun auch für das Einsetzen der intellectuellen Reflexion ein fruchtbarer Boden gewonnen wird. In der That würde diese in der Luft schweben, wenn sie nicht überall an die Erfahrung der Geschichte und an reale Verhältnisse und Institutionen anknüpfen könnte, wie sie die historische Entwickelung der Gemeinschaft geschaffen hat.

Trotzdem aber bleibt es dabei: dem historisch Gewordenen als solchem kann niemals ein absoluter Werth zukommen. An dem thatsächlichen Zustandekommen des Wirklichen arbeiten zu verschiedenartige, zu unberechenbare Factoren, als dafs nicht auch gelegentlich das Absurde, völlig Werthlose, Idealwidrige einmal wirklich werden könnte, wie sehr auch im Allgemeinen dafür gesorgt sein mag, dafs zuletzt überall das Zweckmäfsige, Gemeinnützliche sich durchringt und das Minderwerthige immer nur kurzen Bestand hat. — Wer von dem geschichtlich Gewordenen und Gegebenen die Richtung nehmen wollte, welcher alles eigene Streben zu folgen hätte, der würde eben damit in

---

[1]) Vgl. oben S. 70f.

letzter Consequenz alles Vorwärts-Kommen, alle weitere Entwickelung principiell ausschliefsen und im letzten Grunde in Widerspruch gerathen zur Geschichte selbst, die doch, wie alles Lebendige, überall Fortschritt und Entwickelung zeigt und nirgend Momente in sich enthält, welche diese immerwährende Weiterbewegung zu absolutem Abschlufs bringen könnten. — Die heutzutage so entschieden vorherrschende Neigung, in dem Kampfe zwischen rationalistischem Intellectualismus und intuitivem „Historismus“, wie wir die zuletzt charakterisirte Richtung nennen wollen, zu Gunsten des letzteren zu entscheiden, ist zwar recht wohl begreiflich als Reaction gegen die früher ebenso einseitig vorherrschende rationalistische Denkweise. Allein es wäre doch verhängnifsvoll, wenn man jetzt im Eifer den Gegensatz zwischen beiden Richtungen so weit überspannen wollte, dafs man jedes rationalistische Moment, jede intellectuelle Reflexion aus dem Fortschritt der Geschichte meinte verbannen zu müssen. Und ganz besonders verderblich müfste dieser einseitig überspannte Historismus auf dem Gebiete der Ethik werden; denn alle entscheidende Kraft des Wollens beruht zuletzt doch auf dem freien, entschlossenen Gebrauche der Vernunft, auf dem Einsetzen der eigenen Einsicht, die allein uns befähigt, die volle Verantwortung für unser Wollen und Handeln zu übernehmen, es zu einem wahrhaft eigenen, ganz uns selbst angehörenden Wollen zu bringen. — Eine Vereinigung also der beiden Betrachtungsweisen, — so viel zeigt sich schon jetzt, — wird anzustreben sein, um für die Ethik fruchtbare Ergebnisse zu gewinnen. Denn so wenig der „Historismus“ wirklich die Erfahrung der Geschichte zu nutzen im Stande ist, wenn er das Eingreifen des intellectuellen Momentes vernachlässigt, so wenig würde es in Wahrheit eine Benutzung der „Vernunft“ sein, wenn der Intellectualismus es versäumen wollte, von der Erfahrung, wie sie in der Geschichte vorliegt, zu lernen, ehe er zur Aufstellung eigener Ideale übergeht, und wenn er andererseits die durch die geschichtliche Arbeit der Gemeinschaft einmal gegebenen In-

stitutionen und Organisations-Ansätze mit einem Schlage durch neue, selbstgeschaffene ersetzen zu können meinte.

Kehren wir nunmehr zu den beiden Hauptfragen zurück, an denen wir das Wesen und die Bedeutung der Gewissens-Instanz erproben wollten.[1]) Was die erste derselben anlangt, so fanden wir, dafs aus den Argumenten des Empirismus, auf Grund der Thatsache, dafs die ethischen Anschauungen der Gemeinschaft einer historisch bedingten Entwickelung unterworfen sind, in keiner Weise auf eine Verschiedenheit jener Instanz geschlossen werden kann. Auch jetzt noch dürfen wir also an der Annahme festhalten, dafs die Gewissens-Anlage bei Allen wesentlich gleich ist, trotz aller Verschiedenheiten der Inhalte, welche sie in ihren empirisch gegebenen Ausprägungen aufweist. — Die Frage ferner nach der Bedeutung der Forderung des Gewissens für uns hat sich jetzt wesentlich aufgehellt, obschon die endgültige Entscheidung noch aussteht. Unsere historische Analyse hat gezeigt, wie verschiedenartige Momente in unseren naiven „Pflicht"-Vorstellungen sich geltend machen, die wir als Glieder einer Gemeinschaft unter dem Einflufs ihrer historischen Entwickelung in uns aufnehmen, und dafs darin ethisch Werthvolles mit an sich Werthlosem, ja sogar Bedenklichem stark untermischt ist, sobald diese Entwickelung ganz nur sich selbst, ihrem eigenen mechanischen Gange überlassen ist. — Die verpflichtende Kraft aber, soweit auf rein ethischem Boden eine solche mit den betreffenden Inhalten verbunden ist, hatte je nach dem der ethischen Werthschätzung zu Grunde liegenden Maafsstabe einen anderen Charakter. Beim ästhetischen Persönlichkeits-Ideal würde sie einfach darin begründet sein, dafs wir selbstverständlich in dem Augenblick, wo uns etwas als höchstes „Ideal" sich darstellt, — das heifst doch, als unbedingt erstrebenswerth, sofern wir ausschliefslich unser eigenstes, innerstes Wollen befragen, unbeeinflufst durch alle

[1]) Vgl. S. 45.

Augenblicks-Interessen oder -Erregungen, — uns auch entschliefsen, dieses Ideal in die leitenden Grundsätze alles unseres Wollens und Strebens aufzunehmen; wir selbst sind es mithin, was uns verpflichtet, d. h. unser empirisches Einzelwollen fortan beherrscht und leitet.[1])

Bei den ethischen Anschauungen, in denen der Maafsstab des Social-Utilitarismus zur Geltung gelangt, würde nach unseren Untersuchungen das ethisch Verpflichtende nicht etwa in einem unserem eigenen Interesse unbedingt übergeordneten Rechte der Gemeinschaft zu suchen sein, als sei diese gleichsam ein selbständiges, höheres Wesen aufser und neben den Einzelwesen, die ihr angehören. Vielmehr nur als Mittel zum Zweck konnte der Gemeinschaft, der Organisation eines socialen Lebens überhaupt ethischer Werth zugesprochen werden. Die eigentlich verpflichtende Kraft lag auch hier zuletzt in der Aufnahme des Gedankens einer Organisation zur Gemeinschaft in die eigenen Ideale, sofern auf diesem Boden sich der Ausblick in eine unvergleichliche Erweiterung der Sphäre unseres möglichen Wollens eröffnete, — also gerade Dasjenige, was der consequenten Entfaltung des Wollens selbst zum höchsten, überhaupt uns erreichbaren Wollen, dem Ideal-Wollen entspricht. Die Gemeinschaft mithin empfängt allen Werth erst durch das sittliche Interesse des Einzelwesens; nicht aber kann umgekehrt die sittliche Verpflichtung des Einzelnen aus dem Dasein einer nun einmal bestehenden Gemeinschaft abgeleitet werden.

Endlich führte uns auch der Maafsstab der religiös bedingten ethischen Werthschätzung zu ähnlichem Ergebnifs, das freilich nicht eigentlich mehr der sich selbst überlassenen Entwickelung der religiösen Anschauungen in der Gemeinschaft angehörte, sondern in theilweisem Bruch mit der Tradition durch das bewufst absichtsvolle Eingreifen einzelner Persönlichkeiten herbeigeführt wurde. Danach sollte das Moment der Verpflichtung nicht mehr in einem einmal gegebenen, uns unver-

---

[1]) Vgl. oben die Ausführungen über die „Gewissens-Vorgänge“, S. 30 ff.

ständlich bleibenden göttlichen Willen gefunden werden. Vielmehr diente diese Anlehnung an das geglaubte Höchste in der Welt nur der entschlossenen Ueberordnung unserer eigenen ethischen Ideale über alle überkommenen „weltlichen“ Interessen, Verhältnisse und Institutionen, indem jenen nunmehr mit Fug und Recht die oberste Heimathberechtigung in dieser Welt zugesprochen werden konnte. Auch hier also sind es zuletzt unsere eigenen Ideale, die uns verpflichten, resp. unser eigenstes Wollen, das in deren Wahl oder Anerkennung sich kundgiebt, nicht aber eine uns fremde, äufsere Instanz, deren Machtgebot wir uns einfach zu fügen hätten.

Allein diese Betrachtungen gehen bereits über den Rahmen des „socialen Gewissens“ als solchen hinaus; wir werden sie an späterer Stelle zum Abschlufs zu bringen haben.

3. Kapitel.

Das intellectuelle Gewissen.

A. Psychologische und principielle Bedeutung.

Wären die gerade herrschenden Sitten und Institutionen der Gemeinschaft, wie sie sich im Laufe der historisch-socialen Entwickelung dieser letzteren herausgebildet, die oberste oder gar die einzige maafsgebende Instanz, welche darüber zu entscheiden hätte, was wir als sittlich gut oder schlecht, als recht oder unrecht anzuerkennen hätten, und beruhte ihre verpflichtende Kraft nicht auf besserer Grundlage, als auf ihrem thatsächlichen historischen Gewordensein zufolge einer inneren Consequenz des allgemeinen Entwickelungsmechanismus, so würde jene einzigartige Achtung und Werthschätzung völlig unerklärlich sein, die wir dem sittlich-Idealischen überall entgegenbringen, die wir aber einem blos Thatsächlichen, nun einmal Gewordenen und darum allein Hinzunehmenden, möchte es übrigens eine Bedeutung haben, welche es wolle, niemals erweisen würden. — Eine völlig unerklärliche Erscheinung wären weiterhin jene grofsen Neubildner ethischer Werthe und Ideale, wie sie in der Geschichte als Gesetzgeber und Religionsstifter, als Propheten und Reformatoren aufgetreten sind; denn sie alle stellen ihre neue, höhere Moral der herrschenden Sitte und Sittlichkeit, von der sie doch nach jener Annahme alle Maafsstäbe für gut und böse hernehmen

müſsten, gerade entgegen; sie beweisen mithin durch die That, daſs es doch noch andere, tiefere Quellen sittlicher Werthschätzung geben muſs. — Eine ebenso unbegreifliche Thatsache wäre endlich das Aufkommen einer Moral-Philosophie, zu deren Wesen es gehört, sich über alles Traditionelle zu stellen, soweit es blos als solches uns entgegentritt, und die sich ausdrücklich die Aufgabe stellt, selbständig nach sittlichen Werthmaaſsstäben zu suchen, die man allen ethischen Urtheilen würde zu Grunde legen können. Denn auch dann, wenn man sie im Hinblick auf die Geringfügigkeit ihrer bisher sichergestellten Ergebnisse als bloſse Schein-Philosophie erklären und ihr alle praktische Bedeutung in der historischen Wirklichkeit bestreiten wollte, würde man doch schon, um auch nur das Zustandekommen dieser thatsächlich nun einmal vorhandenen Scheinphilosophie zu erklären, irgendwelche Quellen sittlicher Werthschätzung neben der Entwickelung des Gemeinbewuſstseins anerkennen müssen. Auch die Thatsache würde man zuletzt nicht leugnen können, daſs überall, wo sittliche Einwirkung, wo eine sittliche Erziehung erstrebt wird, man an die eigene Einsicht des Anderen sich wendet, ihn auf intellectuellem Wege zu überzeugen sucht, nicht aber etwa durch bloſsen Hinweis auf einmal bestehende Sitten oder Institutionen. — So sehen wir uns genöthigt, neben dem „socialen“ Gewissen, das wir im Bisherigen dem „individuellen“ gegenüberstellten, noch eine dritte Form des Gewissens anzuerkennen, die wir als „intellectuelles“ Gewissen bezeichnen wollen, sofern die Inhalte, die ihr angehören, wesentlich durch intellectuelle Reflexion gewonnen werden.

Schon als wir die Geschichte der Entstehung und Entwickelung der ethischen Anschauungen innerhalb der Gemeinschaft verfolgten, waren wir überall auf deutliche Spuren dieser intellectuellen Reflexion gestoſsen und waren so daran erinnert worden, daſs die grundsätzliche Trennung des „socialen“ vom „intellectuellen“ Gewissen, so begründet sie theoretisch auch sein mochte, nicht ohne Weiteres auch einem historisch Wirklichen entspricht, sondern daſs wir es hier mit Abstractionen zu thun haben. — Der geschichtliche Verlauf selber, den die Ent-

wickelung der Gemeinschaft nahm, hatte den Boden geschaffen für das Einsetzen bewufst absichtsvoller Ueberlegung des sittlich Wünschenswerthen und hatte zugleich Erfahrungsmaterial in reichster Fülle geboten, das solcher Ueberlegung zur Stütze dienen konnte. So hätten wir mit unserer Nachconstruction jenes Verlaufes fortfahren können, hätten zeigen können, an welchen Punkten der Geschichte die intellectuelle Reflexion zuerst eingesetzt hat, und wie diese ersten Anregungen die weitere Entwickelung der Sittenanschauungen und Werthschätzungen beeinflufst und die Schöpfung entsprechender objectiver Institutionen und Gesetze hervorgerufen hat. Allein wir zogen es vor, den Faden der historischen Darstellung an dem Punkte, wo die bewufste Reflexion in den Entwickelungsgang hineingreift, fallen zu lassen. Denn von hier ab tritt ein neues, principielles Interesse in den Vordergrund. Nachdem die sittlichen Probleme einmal Gegenstand bewufster Erwägung geworden sind, nachdem der Intellect einmal sich zum Richter über sie gemacht hat, ist es fortan vor Allem die intellectuelle Begründung, das Gerechtfertigt-sein in sich selbst, worin der Werth einer jeden Schätzungsweise, jedes Princips, das man aufstellen mag, sich zu bewähren hat. Die historische Begründung kann dabei aufser Betracht bleiben. — Und ebenso ist es in der Natur des Intellects begründet, dafs er, sobald einmal ein Princip oder einige wenige aufgestellt sind, — etwa in Anlehnung an bestimmte historische Erfahrungen, — nun aus sich heraus sogleich eine Reihe weiterer Principien hinzuerschafft, theils solche, zu denen eine gewisse Verwandtschaft mit den schon vorhandenen, oder ein Gegensatz zu diesen hinüberleiten konnte, theils solche etwa, durch die die Reihe der überhaupt sich darbietenden verschiedenen Möglichkeiten zu einem gewissen Abschlufs gebracht wird, oder dergleichen mehr. Somit tritt hier ein neues Moment in die Entwickelung des ethischen Bewufstseins ein, durch welches dieses letztere zu eigenem Leben gleichsam befähigt wird und nicht mehr ausschliefslich an eine a tergo treibende mechanische Nothwendigkeit gebunden ist. Man ist nicht mehr blofser Durchgangspunkt der grofsen Stromes

der „allgemeinen Meinung", sondern beginnt, nach vorn zu blicken, sich selber seinen Weg zu suchen, und zwischen den immer reicher sich darbietenden Möglichkeiten nach eigenem Maafsstabe zu entscheiden.

So wenigstens liegt die Sache nach der unmittelbaren Aussage unseres Selbstbewufstseins. Ihm stellt sich unser Intellect, unsere Vernunft als ganz autonome Instanz dar, die zwar Inhalte überhaupt von aufsen, durch Erfahrung, empfangen haben mufs, dann aber über diese Inhalte ganz nach eigenen Gesetzen zu reflectiren vermag und so uns zu Urtheilen befähigt, in denen wir ganz nur unser eigenstes Selbst thätig zu finden glauben, unabhängig von allem irgend von aufsen her Empfangenen.[1]) Ob wir uns hierin nicht täuschen, ob nicht vielleicht doch zuletzt die Bahnen, in denen hier unser Denken sich bewegt, vorgezeichnet sind durch den historischen Gang unserer ganzen bisherigen Entwickelung und die Spuren, die er in unserer Organisation, — wenn auch uns unbewufst bleibend, — hinterlassen hat, davon ist hier nicht die Frage; wir werden darauf in anderem Zusammenhange zurückkommen. Jetzt interessirt uns allein die Thatsache, dafs wir in unseren sittlichen Urtheilen, sobald wir uns dabei auf unsere intellectuelle Reflexion stützen, durchaus des Glaubens sind, es zu einer objectiven, in sich selbst begründeten Einsicht bringen zu können, der wir absolute, unbedingte Geltung zuschreiben, unabhängig von allen blos zufälligen, historischen, überhaupt empirischen Bedingungen, die einem Wechsel unterworfen wären.

Hierauf vor Allem gründet sich unsere Ueberzeugung, jedermann zu der gleichen Einsicht bringen zu können, und zwar, indem wir uns ausschliefslich an seinen Intellect, nicht etwa an seine individuelle Persönlichkeit wenden. Durch unsere Vernunft-Reflexion glauben wir zu allgemeingültiger Wahrheit zu gelangen, in der alles etwa blos individuell Bedingte unseres Wesens ausgeschaltet ist, und nur Dasjenige zur Geltung kommt, was wir mit allen vernünftigen Wesen überhaupt theilen. Das war

[1]) Vgl. oben S. 28.

der Grund, der uns veranlafste, die Inhalte, zu denen uns das „intellectuelle" Gewissen führt, von den individuell bedingten Inhalten ebenso abzutrennen, wie von den in der socialen Entwickelung begründeten.[1] — Freilich sollte damit ebenso wenig eine gleichsam für sich existirende, absolute Vernunft behauptet werden, welche in unseren sittlichen Urtheilen sich kundgäbe, wie im „socialen" Gewissen ein für sich existirendes Gemeinbewufstsein aufser und über den Individuen als Träger, als Subject dieses Gewissens gemeint war.[2] Alle drei von uns unterschiedenen Arten des Gewissens vielmehr sollten in ganz gleicher Weise dem Einzelwesen angehören; nur dafs dieses im Zusammenhange mit seiner gesammten Lebenserfahrung psychologisch in der Lage ist, sich selbst bald vorwiegend als Individual-Wesen, wie die besonderen Anlagen und Erlebnisse es gebildet, zu fassen und geltend zu machen, bald wieder sich als „Gemeinschafts-Wesen" zu fühlen, d. h. an seinem Theile all jene im Gemeinschaftsleben herausgebildeten Anschauungen, Sitten und Bestrebungen mit auf sich zu nehmen und mechanisch weiterzuführen, bald endlich rein als Intelligenz, als Vernunftwesen an die Fragen des Lebens heranzutreten und sie in allgemeingültiger Weise zu entscheiden, soweit sie eben eine solche rein intellectuelle Entscheidung zulassen und wir die richtigen Wege dazu zu finden im Stande sind.

Von den beiden anderen Arten des Gewissens unterscheidet sich ferner das intellectuelle principiell dadurch, dafs es aus dem Charakter des naiv Gefühlsmäfsigen, des Sich-treibenlassens von zufällig Gegebenem entscheidend heraustritt, dafs es auf allseitige, umfassende Orientirung hindrängt, um zielbewufst und mit voller Einsetzung eigener Verantwortung wählen zu können. Das bedeutet nicht nothwendig einen Gegensatz der Aussagen des intellectuellen gegen die des individuellen und socialen Gewissens. Vielmehr können die Maafsstäbe, welche wir bei den letzteren beiden Gewissensarten in's Spiel treten

[1]) Vgl. oben S. 28f.
[2]) Ebenda.

sahen, sehr wohl mit intellectueller Reflexion und darauf begründeter bewufster Einsicht sich verbinden; ja, solche Verbindung wird gerade das Mittel sein, unsere Werthschätzungen nach jenen Maafsstäben auf die höchste, uns überhaupt erreichbare Stufe zu bringen. — Denn ganz verdrängen und ersetzen kann unsere Reflexion jene auf anderem Boden erwachsenen Maafsstäbe ethischer Werthschätzung nun doch nicht. So sicher unsere Vernunft im Allgemeinen zwischen mehreren anderswoher gegebenen ethischen Inhalten zu entscheiden vermag: bei dem Versuche, das noch in keiner Erfahrung gegebene Idealische aus sich heraus zu construiren, versagt diese Sicherheit, und es zeigt sich, dafs ihr dazu nur wenige, unzulängliche Mittel zu Gebote stehen.

So erweist sich das principiell so unbegrenzte Vermögen der Vernunftreflexion praktisch doch gleichfalls, wie das sociale und individuelle Gewissen, an bestimmte Grenzen gebunden, in Abhängigkeit von einer nur sehr allmählich fortschreitenden Entwickelung, deren Fortschritte zwar vereinzelt durch glückliche Intuition genialer Persönlichkeiten herbeigeführt werden, aber nur in sehr geringem Maafse durch systematisch darauf gerichtete Denkarbeit erzwungen werden können. — Zwar die Abhängigkeit von den Grenzen unserer bisherigen individuellen Entwickelung läfst sich noch — normale Begabung vorausgesetzt — verhältnifsmäfsig leicht überwinden. Es fehlt uns nicht an Mitteln und Institutionen, durch welche zuletzt jeder Einzelne in die Lage versetzt werden kann, den wesentlichen Ertrag der bisherigen Geistesarbeit der Menschheit sich anzueignen und so seine Einsicht auf die für uns im Augenblick überhaupt erreichbare Höhe zu bringen. Allein eben diese Geistesarbeit der Menschheit, die in der Wissenschaft ihren objectiven Niederschlag gefunden, ist so vielfach noch unvollendet, noch so sehr in vorläufigen Entwürfen und Versuchen begriffen, dafs ein sicheres, stetiges Fortschreiten im Grunde nur auf ganz wenigen Wissensgebieten möglich ist, und auch da nicht einmal in jeder beliebigen, gewünschten Richtung; dem mehr zufälligen

Entdecken und Erfinden bleiben auch hier überall die Hauptfortschritte vorbehalten.

Auch die Wissenschaft der Ethik theilt dieses Schicksal der Unvollendetheit, und zwar in besonders hohem Maafse. Nicht einmal über die aller sittlichen Werthschätzung und Beurtheilung zu Grunde zu legenden obersten Principien hat sich bisher eine Uebereinstimmung der ethischen Theorien erreichen lassen; und ohne Das ist naturgemäfs eine sichere, allgemeingültige Entscheidung der sittlichen Probleme von vornherein unmöglich. — Unter diesen Umständen aber ist Das, was unter dem Namen der wissenschaftlichen Ethik überall gepflegt wird, thatsächlich nicht viel mehr, als der Niederschlag der gerade auf der Tagesordnung befindlichen Strömungen und Lieblingstheorien des Zeitalters, deren keine auf objective, in sich selbst begründete Geltung Anspruch erheben kann. Nicht die Ethik ist es, welche die Führung hat in der Fortbewegung des sittlichen Bewufstseins; sondern im Streit der auf anderem Boden erwachsenen sittlichen Werthschätzungen und Pflichtvorstellungen gelangt bald diese, bald jene zur Vorherrschaft; und dann folgen die Ethiker und versuchen, das so bereits Gegebene in möglichst systematische Ordnung zu bringen.

So scheint sich die ethische Wissenschaft zuletzt doch wenig zu unterscheiden von dem, was wir auf Grund der socialen Entwickelung an ethischen Anschauungen im gemeinen Bewufstsein hervorgebracht fanden. Wie diese letzteren, wären auch ihre Aufstellungen im Grunde nichts anderes, als die Erzeugnisse einer vielfach bedingten historischen Entwickelung. — Allein die Stellung des Einzelwesens ihr gegenüber ist nun doch eine so entscheidend andere, als gegenüber den traditionell überkommenen Anschauungen und Gebräuchen, dafs die scharfe Abtrennung des intellectuellen Gewissens vom socialen dennoch geboten ist. Die Wissenschaft wendet sich überall an die eigene Einsicht des Empfangenden; sie will nicht blindlings autoritativ von diesem hingenommen werden, sondern verlangt Aneignung durch eigenes Denken und Begreifen. — So dient auch die Wissenschaft der Ethik dazu, den Einzelnen zu eigenem

Nachdenken anzuregen und in seinem sittlichen Urtheil selbständig zu machen, fähig, für seine Entscheidungen selbst die Verantwortung zu übernehmen, sich der Tyrannei der allgemeinen Meinung mehr und mehr zu entziehen; und gerade der unfertige Zustand der Ethik, der Umstand, dafs sie uns vielmehr zu Problemen, als zu fertigen Ergebnissen führt, mufs in dieser Beziehung eher günstig, als ungünstig wirken. Die Vernunftsthätigkeit des Einzelnen, durch die Anregung der Wissenschaft einmal in Bewegung gesetzt, wird nicht so leicht mehr zur Ruhe gebracht; immer lebhafter und schärfer wird sie die sittlichen Probleme angreifen, immer umfassender sie vor ihr Forum zwingen und nicht mehr dulden, dafs deren Entscheidung einer blos mechanischen, ihrer Einsicht verborgen bleibenden Entwickelung des gemeinen Bewufstseins anheimgegeben wird.

Indem nun unsere Vernunftthätigkeit überall uns selbst zu Richtern macht, unser selbständiges, eigenes Urtheil ausschliefslich als maafsgebende Instanz anerkennt, kommt es von selbst immer mehr dahin, dafs wir in ihr recht eigentlich unser wahres, eigenstes Wesen erblicken.[1]) Hier, wenn irgendwo, sind wir überzeugt, wirkliche Selbstthätigkeit zu üben, nicht blos passive Zuschauer eines Geschehens in uns zu sein, oder blindes Substrat eines Getrieben-werdens von uns fremden Factoren. — Und dennoch ist der Versuch Kant's als verfehlt zu betrachten, eine Ethik rein auf unserer vernünftigen Natur aufzubauen, als erschöpfe sich Alles, was wir mit Grund zu unserem wahren Wesen zählen können, bereits vollständig in der intellectuellen Seite unserer gesammten Naturausstattung. Auf solcher Grundlage konnte man nicht weiter gelangen als zu rein formalen Bestimmungen, wie sie der „kategorische Imperativ“ Kant's in der Forderung, die Maxime der von uns einzuschlagenden Handlung müsse sich zum allgemeinen Gesetze eignen, zu klassischem Ausdruck gebracht hat. Allein dieser Formel, rein für sich genommen, fehlt noch jedes Moment einer Werthbestimmung, wodurch sich die darin ent-

---

[1]) Vgl. oben S. 28.

haltene Forderung allererst als eigentlich ethische dokumentiren würde. Kant selbst hat diesen Mangel gelegentlich ausdrücklich anerkannt, indem er zugestand, dafs sich auf keine Art erklären lasse, „wie reine Vernunft praktisch sein könne;" d. h. „wie das blofse Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens woran man zum Voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heifsen würde, bewirken könne."[1]) Wenn trotzdem die Kant'sche Ethik eine so weittragende Bedeutung erlangt hat, so war es, weil sie implicite doch unendlich mehr bot, als die äufserliche Formulirung wiederzugeben vermochte, — weil auch sie sich keineswegs consequent auf die intellectuelle Seite unseres Wesens beschränkte, vielmehr dem wahrhaft Werthvollen in allem Menschlichen überhaupt an seinem Orte sehr wohl gerecht zu werden wufste.

Wenn es nun aber so ist, dafs wir in der Vernunft für sich allein unser eigenes Wesen jedenfalls nicht schon erschöpft denken können: welche Bedeutung kommt ihr dann eigentlich zu, und welche Rolle spielt sie in dem, was wir unser „intellectuelles Gewissen" nennen wollten? — So viel ist doch gewifs, in der intellectuellen Reflexion, in der Vernunftthätigkeit sind wir unmittelbar überzeugt, es mit eminent eigener Thätigkeit zu thun zu haben. Das ist auch durch das Mifslingen des Kant'schen Versuches, die Ethik auf reine Vernunft zu begründen, in keiner Weise erschüttert. Aber die Vernunft, Das sahen wir schon, ist vielmehr eine kritische, formale Instanz, als ein Vermögen, aus sich heraus, productiv Inhalte zu schaffen. So ist denn auch Vernunftthätigkeit für sich ein leerer Begriff eines formalen Verhaltens, solange nicht hinzugefügt wird, an welchen Inhalten, an welchem Material sie sich bethätigen soll. Sie selbst mithin kann nicht unser Wesen sein; denn dann wäre dieses völlig inhaltsleer; wohl aber kann sie uns helfen, dieses unser Wesen

[1]) Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kirchmann), S. 92.

uns zu immer klarerem Bewufstsein zu bringen, es uns, soweit Das überhaupt erreichbar, in einheitlicher Anschauung vorzuführen, und so uns ein Wollen zu ermöglichen, in welchem wir unser gesammeltes eigenstes Selbst mit voller Klarheit geltend zu machen im Stande sind. — So erklärt es sich, dafs wir gerade in der intellectuellen Thätigkeit so evident selbstthätig zu sein überzeugt sind; es ist in der That unser Selbst, das hier zur Bethätigung gelangt, nur eben nicht in der Vernunftthätigkeit als solcher, sondern in dem, was als eigentliches Subject hinter dieser Thätigkeit steht, was sie ins Spiel setzt und nach sich bestimmt, in ihr sich zur Geltung bringt.

Und was ist es nun im Besonderen, was in unseren ethischen Urtheilen die Vernunftthätigkeit in Bewegung setzt und das Fundament für sie hergiebt? Wir hatten sie an früherer Stelle auf die Instanz des Gewissens zurückgeführt und hatten darauf hingewiesen, dafs deren Urtheilsentscheidungen zuletzt überall auf Erfahrungen zurückgehen, wie wir sie in den Vorgängen des „guten“ und „bösen Gewissens“ erlebt haben.[1]) Da aber diese Gewissensvorgänge wiederum auf einer Vergleichung unseres thatsächlichen Verhaltens mit einer Pflicht- oder Idealvorstellung beruhen,[2]) und wir bei der Aneignung dieser letzteren wesentlich solchen Regungen folgen sollten, in denen wir eine Willensentscheidung unseres eigensten Selbst anerkennen dürfen,[3]) so gelangen wir auf diesem Wege nicht weiter. Denn eben Das wäre nun die Frage, worin wir dieses unser Selbst zu suchen haben, das in diesen Willensentscheidungen, in denen wir uns Ideale zu eigen machen, sich bethätigt, und das also der eigentliche, letzte Grund unserer ethischen Urtheile sein würde. — Allein nun zeigt sich, dafs eine allgemeingültige, positive Beantwortung dieser Frage überhaupt nicht möglich ist, dafs sie sich vielmehr nur von Fall zu Fall in stetiger Annäherung lösen läfst, und zwar gerade, indem man aus den einzelnen vorliegenden Willensentschlüssen einen Rückschlufs macht auf das dahinter-

[1]) Vgl. oben S. 44 ff.
[2]) Vgl. oben S. 32.
[3]) Vgl. oben S. 36.

stehende Subject, auf das Wesen der handelnden Persönlichkeit. Dennoch, dafs wir selbst über unsere ethischen Urtheilsprincipien und Ideale uns mit allen Anderen glauben verständigen zu können und dafs wir überzeugt sind, sie selbst müfsten sich zuletzt, wie wir entscheiden, sobald sie nur, gleich uns, in die Lage versetzt sind, alle dabei in Betracht kommenden Momente vollständig zu überblicken und in ihrer Bedeutung voll zu würdigen: diese Thatsache beweist, dafs wir mit unserem Wesen, wie es für das ethische Urtheil in Frage kommt, jedenfalls nicht unsere Individualität meinen, nicht unser Selbst, wie es sich ausschliefslich auf Grund unserer besonderen Anlagen und unserer individuell gestalteten Schicksale und Erlebnisse herausgebildet hat, sondern wesentlich das allgemein Menschliche in uns, das wir mit allen Anderen zu theilen überzeugt sind. — Andererseits ist ebenso gewifs, dafs wir dies allgemein Menschliche doch zuletzt in einer Ausgestaltung in uns zum Ausdruck kommen sehen wollen, in welcher wir etwas Eigenes, Persönliches geben können. Und es verleiht gerade jenen Verständigungsversuchen mit Anderen über das menschlich Idealische ihren eigenartigen Reiz, zu bemerken, wie die im Grofsen und Ganzen einheitlichen Ideale doch wieder von einem Jeden in besonderer, ihm allein eigener Weise gestaltet und erstrebt werden. — Allein diese in der Einzelpersönlichkeit begründeten Besonderheiten sind — wir berührten Das bereits [1]) — mehr ästhetischer Natur und bedeuten keineswegs ethisch irgendwie bedeutsame Differenzen in Bezug auf das Idealische.

Bleibt somit gerade das allgemein Menschliche in uns diejenige Instanz, von welcher unsere ethischen Urtheile ihren Ausgang nehmen, so erhebt sich die Frage, ob nicht auch dann noch, wenn wirklich, wie wir sahen, dieser Kern unseres Wesens eine weitere, positive Darstellung nicht verstattet, wir doch wenigstens in der Lage sind, gewisse allgemeine Züge festzustellen die in den ethischen Urtheilen bei Allen wiederkehren; und zwar kann man diese Frage in doppelter Weise stellen,

---

[1]) Vgl. S. 59.

entweder so, dafs man nach Momenten sucht, die thatsächlich, objectiv in allen ethischen Urtheilen wiederkehren, gleichviel ob sich der Urtheilende ihrer bewufst wird, oder nicht; oder so, dafs man wissen will, von welchen überall zusammenstimmenden Gesichtspunkten der Einzelne selbst, bewufst und absichtlich, in seinen ethischen Urtheilen sich leiten läfst. — Hierbei sehen wir jetzt einmal ab von allen solchen allgemeinen Zügen der ethischen Werthschätzung und Beurtheilung, wie wir sie in der historisch-socialen Entwickelung des Gemeinschaftslebens begründet fanden und halten uns ausschliefslich an das Principielle, Allgemeine darin, das von allen besonderen historischen Bedingungen unabhängig erscheint und daher auch einer allgemeingültigen, principiellen Discussion sich zugänglich zeigt.

Wer unsere Frage in ersterer Form zu beantworten unternimmt, wird die ethischen Aussagen auf irgendwelche in uns liegenden Triebe und Natur-Instincte zurückzuführen versuchen, bei denen als einem letzten Gegebenen eben Halt gemacht werden müsse. Die andere Form der Frage dagegen weist uns auf letzte, allgemeine Principien hin, von denen man innere Selbstverständlichkeit, evidente Geltung für alle eines Wollens überhaupt fähige Wesen glaubt behaupten zu können, so dafs man sie auch als Pflichtforderung an einen Jeden richtet und auf ihrem Boden eine für Alle verbindliche ethische Gesetzgebung aufzurichten versucht. Die bewufst-absichtliche Entscheidung des Einzelnen glaubt man, als intellectuelle Thätigkeit, durch Hinweis auf allgemeine Grundsätze vernunftgeleiteter Entscheidungen überhaupt, in ganz bestimmte Bahnen zwingen zu können. — Hier also würden der Vernunft, wie dort der Natur, letzte, allgemeine Grundlagen entnommen werden, aus denen sich alles Weitere, Einzelne in unseren sittlichen Urtheilen müfste ableiten lassen. In beiden Fällen käme man zu einer letzten, einfach für sich hinzunehmenden Eigenart unseres Bewufstseins, die sich in bestimmten, alle unsere ethischen Urtheile leitenden Grundsätzen oder Axiomen zur Geltung bringt.

Die Versuche der Aufdeckung dieser letzten Grundsätze

unserer sittlichen Entscheidungen durchziehen die ganze Geschichte der Ethik, ohne doch bis heute zu entscheidendem Abschlusse gekommen zu sein. Unentschieden ist vor Allem immer noch der Streit zwischen „Empirismus“ und „Rationalismus“, wie wir die beiden genannten Hauptformen der Fragestellung füglich nennen können. Der Empirismus geht von unserer gegebenen allgemeinen Naturausstattung aus und bemüht sich zu zeigen, wie gewisse Momente dieser Ausstattung mit Nothwendigkeit zur Entwickelung bestimmter ethischer Anschauungen und Schätzungsweisen hinüberführen müssen. Der Rationalismus oder „Apriorismus“ und der ihm verwandte „Intuitionismus“ suchen dagegen für sich feststehende, in sich selbst begründete, a priori evidente Inhalte zu bestimmen, die unabhängig seien von allem Empirischen und von unserer gesammten Naturausstattung. Zwar eine Empfänglichkeit für diese Inhalte, eine gewisse Angelegtheit unseres Wesens auf sie werden zuletzt auch die Aprioristen nicht leugnen; im Gegentheil, häufig genug haben sie ihre Grundsätze sogar als „angeborene“ bezeichnet und gerade darauf ihre Evidenz und Allgemeingültigkeit begründen wollen. Allein von den Naturanlagen, wie sie der Empirismus behauptet, würden diese „angeborenen“ Grundsätze doch immer genügend unterschieden bleiben, sofern sie keineswegs aus eigener, innerer Nothwendigkeit, wie jene, in jedem Einzelwesen zur Entwickelung gelangen, sondern erst der Erhebung ins Bewufstsein und einer Zustimmung unseres Willens bedürfen, ehe sie wirksam zu werden im Stande sind; denn von solchen Grundsätzen eben sollte hier die Rede sein, nach denen der Urtheilende mit bewufster Absicht thatsächlich verfährt, und die er sich auf Grund eigener Einsicht mit bewufster Wahl zu eigen gemacht.

Unsere Aufgabe wird es nun sein, zuerst zu untersuchen, ob es wirklich solche „ethischen Axiome“ giebt, wie sie von den beiderseitigen Theorien, von jeder in ihrer Weise, behauptet werden, — worauf sich das Recht stützen läfst, sie als „Axiome“, d. h. als für sich einleuchtende, keines Beweises bedürftige Grundsätze zu behaupten; und weiterhin zu zeigen, wie sich von

solchen Axiomen aus, wenn sich deren auffinden lassen, alle Maafsstäbe unserer ethischen Werthbestimmungen und alle Inhalte, die wir als sittlich werthvoll sollen anerkennen können, auf naturgemäfse Art würden ableiten lassen. Dabei würden die empiristischen Ethiker nachzuweisen haben, wie die von ihnen behaupteten Axiome, also die natürlichen Grundtriebe des Menschen, von selber im Einzelnen, wie in der Gemeinschaft, in ihrem Wechselspiel alle diejenigen Phänomene erzeugen mufsten, die wir als ethische zu bezeichnen pflegen; im Besonderen würden sie zu erklären haben, wie es kommt, dafs wir thatsächlich bestimmte Normen und Ideale menschlichen Verhaltens als ein Seinsollendes dem empirischen Verhalten der Menschen gegenüberstellen, während dieses doch, als naturgemäfses, auf dem Boden des Empirismus von selbst den sittlichen Idealen entsprechen müfste. Die rationalistischen und intuitionistischen Ethiker dagegen würden von vornherein ihren Axiomen einen idealischen, normativen Charakter verleihen können, so dafs das empirisch Natürliche keineswegs von selbst damit zusammenzustimmen brauchte; allein sie würden alsdann eine andere für sich einleuchtende Begründung ihrer Aufstellungen zu geben und einen Rechtsgrund nachzuweisen haben, für letztere eine allgemeingültige Autorität und Verbindlichkeit in Anspruch zu nehmen und ihnen im „Gewissen“ eines Jeden Eingang zu sichern. — In der praktischen Durchführung seiner Theorien wird auch der Empirist nicht auskommen, ohne sich an die intellectuelle Reflexion zu wenden, wenn auch vielleicht nur, um unter der Mannigfaltigkeit unserer Naturtriebe diejenigen herauszuerkennen, denen ein ethischer Werth zu- oder abgesprochen werden mufs, oder um das richtige Verhältnifs zu bestimmen, in welchem die Befriedigung der Triebe erfolgen mufs, damit Sittliches dabei herauskommt. Denn selbstverständlich kann er nicht behaupten wollen, dafs Alles, was überhaupt aus Naturtrieben heraus geschieht, auch schon sittlich sei; denn damit würde Alles, was der Sprachgebrauch als Sittlichkeit bezeichnet, einfach aufgehoben werden und der Mensch in ethischer Beziehung auf die Stufe des Thieres

herabsinken. — So ist der Name des „intellectuellen Gewissens", den wir zur Charakterisirung des Ursprunges der hierher gehörigen Inhalte wählten, in jedem Falle gerechtfertigt, wenn auch zugegeben werden mag, dafs er für die Aufstellungen des Empirismus, falls sie zu Recht bestehen, eine das Wesen der Sache erschöpfende Bezeichnung nicht eigentlich sein würde.

B. Empiristisch-eudämonistische Principien als ethische Axiome.

Indem der Empirismus überall an gegebene Naturtriebe anknüpft und deren Befriedigung als die eigentliche ethische Aufgabe hinstellt, wird er zugleich zum Eudämonismus. Denn mit Befriedigung eines Triebes ist auch das Gefühl der Befriedigung, d. h. Lust oder Glückseligkeit, ganz allgemein verbunden; Das liegt schon in der Begriffsbestimmung des „Triebes", sofern sein Vorhandensein überhaupt nur daran erkannt wird, dafs, so oft Gelegenheit zu seiner Befriedigung sich bietet, ein Lustgefühl sich einstellt. — Ein Anderes aber kommt noch hinzu, die Verbindung zwischen Empirismus und Eudämonismus zu bestätigen. Der Empirismus besitzt nämlich gar kein anderes Mittel, seiner Forderung der Befriedigung des Naturtriebes Eingang zu schaffen, als indem er auf die Lust hinweist, die Das im Gefolge haben werde, während im anderen Falle Unlust der unausbleibliche Erfolg sein müsse. — Denn in der That: was gehen uns — abgesehen von der daran hängenden Lust oder Unlust — unsere Naturtriebe doch eigentlich an? Entweder haften sie derart an unserem Organismus, dafs sie sich zufolge dieses engen Zusammenhanges mit den Mitteln des Organismus selbst durchzusetzen im Stande sind; — nun gut, dann mögen sie eben walten! — oder aber sie besitzen diese Fähigkeit nicht; und dann ist nicht abzusehen, wie wir dazu verpflichtet sein sollten, uns nach ihnen zu richten. Ohnehin ist es zuletzt doch weder möglich, noch wird selbst der extremste Empirismus es als ethisch vertheidigen wollen, allem,

was irgend ein Naturtrieb fordert, unter allen Umständen Genüge zu thun.

In der That ist es nun die Lust oder Glückseligkeit, welche der Empirismus als letztes für sich verständliches Ziel alles unseres Wollens und Strebens glaubt hinstellen zu können. Denn eben, weil es sich auf Lust richte, werde hier die weitere Frage absurd, warum gerade dieses Ziel des Strebens und nicht irgend ein anderes als das Ideal aufgestellt werde, während bei jeder anderen Zielbestimmung diese Frage nothwendig immer wiederkehre, eine letzte Begründung nirgend zu erreichen sei. So meint der Empirismus als ethisches Grund-Axiom den Satz aufstellen zu dürfen: ein jedes wollensfähige Wesen strebe von Natur nach Glückseligkeit und könne gar nichts anderes, als diese, erstreben. Daraus schliefst er dann, es sei von vornherein aussichtslos, etwas anderes als ethische Forderung oder als Grundprincip alles ethischen Verhaltens aufzustellen, als eben dieses Streben nach Glückseligkeit. Zu beweisen freilich bleibt dann noch die weitere Behauptung des Empirismus, dafs das Streben nach Glückseligkeit, recht verstanden, zuletzt gerade dasjenige sei, welches man ethisch nenne, resp. so zu nennen allein ein Recht habe.

Wie steht es nun mit diesen Grundlagen der eudämonistischen Ethik? Und vor Allem: wie steht es mit dem hier zu Grunde gelegten Axiom? Ist es richtig, dafs wir von Natur überall nach Glückseligkeit streben, und nichts anderem? — Man hat von gegnerischer Seite immer wieder darauf hingewiesen, dafs es doch Beispiele eines zweifellos sittlichen Verhaltens gäbe, in denen von einem solchen Streben schlechterdings nicht die Rede sein könne; so namentlich die Fälle, wo Jemand sein Leben hinopfert, um einer sittlichen Forderung, etwa der Rettung Anderer oder der Vertheidigung des Vaterlandes, gerecht zu werden. — Allein der Eudämonismus konnte sich immer darauf zurückziehen, dafs doch Derjenige, der sich zu solcher Selbstaufopferung entschliefst, solange er überhaupt noch bei klarem Bewufstsein sei, eben die Befriedigung fühle und geniefse, die ihm aus seiner That erwächst. Er habe sich doch aus eigener Wahl dazu ent-

schlossen, habe Freude an der Durchführung und dem Erfolge dieses Entschlusses, und zwar — gerade wenn die That im höchsten Maſse ethisch werthvoll sein soll — eine so einzigartige Freude daran, daſs dagegen alle Leiden, die er auf sich zu nehmen hat, ihm geringfügig erscheinen, — ja, ihre standhafte Ueberwindung vielleicht seine Lust gerade noch erhöht, zur förmlichen Ekstase steigert. So braucht der Eudämonist noch keineswegs die Jenseits-Hoffnungen heranzuziehen, die so häufig den Thaten der Aufopferung des diesseitigen Lebens einen ethisch nicht ganz reinlichen Beigeschmack verleihen. Es genügt, wenn er auf die Lustgefühle hinweist, die in jedem Falle der Selbstaufopferung sich einstellen, — auch da, wo Jenseits-Hoffnungen von dem sich Opfernden gar nicht gehegt werden.

Erweist sich somit diese Vertheidigung des gegnerischen Standpunktes durch den Hinweis auf solche Beispiele gegenüber dem Eudämonismus als unzureichend, so ist doch andererseits die Wahrheit, die innere Berechtigung dieses letzteren noch keineswegs erwiesen. Es giebt andere, stärkere Einwürfe noch, denen er sich in der That zuletzt nicht gewachsen zeigt. Vor Allem fordert die Grundvoraussetzung des Eudämonismus, daſs alles Streben von Natur auf Lust oder Glückseligkeit gerichtet sei, vom psychologischen Standpunkte die Kritik heraus. Man hat von gegnerischer Seite mit Recht darauf hingewiesen, daſs es doch nicht Dasselbe sei, wenn ein Verhalten thatsächlich Befriedigung, also Lust, objectiv im Gefolge hat, und andererseits, wenn dieses Verhalten lediglich im Hinblick auf solche Lust eingeschlagen, um ihretwillen allein erstrebt wird. Nur diese letztere Behauptung ist es, welche die Eudämonisten von ihren Gegnern trennt; die erstere hingegen können auch Diese sehr wohl anerkennen. — Es läſst sich ja nicht leugnen: jedes Wollen überhaupt, sofern ihm eine Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten zu Grunde liegt, enthält insofern ein Moment der Lust in sich, als „Wählen" oder „Vorziehen" eben nichts anderes heiſst, als sich für Dasjenige entscheiden, was einem — wenigstens im Momente der Wahl — in irgend einem Sinne am meisten Lust oder Befriedigung gewährt. Das ist

auch dann der Fall, wenn die Entscheidung unseren sonst überall verfolgten Neigungen einmal entgegen ausfällt, — etwa im Sinne irgend einer uns gerade beschäftigenden Pflicht- oder Idealvorstellung; auch hier mufs die Lust, uns von dieser letzteren leiten zu lassen, gröfser gewesen sein, als die, unseren gewohnten Neigungen zu folgen, wenn wirklich eine Entscheidung im Sinne jener zu Stande kommen soll.

Wollte der Eudämonismus seine Behauptungen lediglich auf diese Lust einschränken, die in jedem Wollen als solchem zum Ausdruck gelangt, so wäre er zwar keinen Einwendungen weiter ausgesetzt; aber doch nur, weil er alsdann so Selbstverständliches, von keiner Seite Bestrittenes behauptete, dafs darüber alles Charakteristische dieses Standpunktes verloren ginge. — Soll also überhaupt etwas mit der Bezeichnung als „Eudämonismus" gesagt sein, so wird man schon genöthigt sein, der Lust eine andere Stelle anzuweisen. Nicht die selbstverständlich mit jedem Wollen verbundene, in seinem Begriff „analytisch" schon eingeschlossene Lust, sondern nur eine „synthetisch" zu ihm hinzutretende, als Endwirkung erhoffte Lust kann es sein, welche eine ethische Theorie zur „eudämonistischen" stempeln würde.

Und nun wiederholen wir die Frage: ist es richtig, dafs jedes Streben von Natur auf eine in seinem Gefolge zu erwartende Lust oder Glückseligkeit gerichtet sei? — Und zwar würde es hier nicht genügen, wenn man dieses „Gerichtet-sein" nur in objectivem Sinne meinte, ohne dafs das strebende Subject selbst sich dieser seiner Richtung bewufst zu sein brauchte; vielmehr müfste nach der Lehre des Eudämonismus ausdrücklich die Vorstellung der zu erwartenden Lust es sein, was überhaupt den Willen in Bewegung setzte; sie müfste das von uns selbst unserem Streben bewufst gesetzte Ziel dieses letzteren sein. — Hier aber gerathen wir ganz augenscheinlich in Widerspruch mit der Erfahrung. Es giebt Beispiele genug, in denen eine Bethätigung aufgesucht wird, die wir als solche gern ausüben, ohne dabei im Mindesten an eine erst in der Folge in Aussicht stehende Lust zu denken. Wenn Kinder sich dem Spiele

hingeben, so ist es sicher nicht die Vorstellung einer erst nachträglich sich einstellenden Lust, was sie dazu treibt, sondern die Lust am Spielen selbst, — also gerade die Lust an der Stelle, wo sie jeder Bethätigung eines Wollens, wie wir sahen, selbstverständlich zukommt und für den Eudämonismus nichts zu beweisen vermag. Ebenso, wenn wir turnen, schwimmen oder dergleichen mehr, denken wir keineswegs — von besonderen Ausnahmefällen, Sorge für die Gesundheit etwa, abgesehen — an eine uns erst nachträglich winkende Lust, sondern finden in der Thätigkeit selbst unsere Befriedigung. Auch die Vorstellung einer uns sonst etwa bedrohenden Unlust ist doch nur in seltenen Fällen das uns treibende Motiv bei derartigen Bethätigungen, und selbst dann wohl niemals das einzige Motiv, von dem wir uns dabei bestimmen lassen.

Allein wir können noch weitergehen. Der Behauptung des Eudämonismus, dafs alles Streben Lust oder Glückseligkeit zum Gegenstande habe, können wir mit mindestens gleichem Rechte die andere gegenüberstellen, dafs es in keinem einzigen Falle der Gedanke an solche Lust und Glückseligkeit ist, was unser Wollen und Handeln bestimmt. Der Begriff einer blofsen Lust im Sinne eines noch ganz inhaltlosen Wohlgefühles ist überhaupt kaum mehr, als ein Geschöpf der Schulphilosophie, eine leere Abstraction ohne jede praktische Bedeutung. Es ist geradezu eine ungeheuerliche, aller Erfahrung widersprechende Behauptung, dafs unser Streben von Natur überall auf solche formlose Lust eines dumpfen Behagens gerichtet sei. In Wahrheit strebt wohl Niemand danach, aufser etwa in Fällen abnormer Störung des seelischen Gleichgewichtes. Was wir erstreben, ist immer ein bestimmtes inhaltliches Ziel oder eine Bethätigung als solche, wie in den vorher erwähnten Beispielen. Jene Ziele aber setzen wir uns wiederum durch eigenes Wollen; und zwar so, dafs sie selbst schon der ganze Zweck dieses Wollens sind, nicht aber eine besondere, daneben noch zu erwartende Glückseligkeit. — Kurz, es giebt nirgend eine inhaltlose Lust als Ziel eines eigens darauf gerichteten Strebens; sondern überall ist es etwas inhaltlich Bestimmtes,

was wir erstreben. Und wenn dieser Inhalt auch freilich, wie alle Gegenstände unseres Wollens, irgendwelche Lust einschliefst, so ist doch eben nicht diese letztere, abgetrennt von jenem Inhalt, das Ziel unseres Strebens, sondern die Erreichung des Inhaltes selbst ist es, um die es uns allein zu thun ist. — Daher haben jene bekannten pessimistischen Theorien von der Unseligkeit unseres Wollens[1]) als eines niemals endgültig zu befriedigenden, zu sättigenden Verlangens gar kein Gewicht. Sie sind möglich nur auf Grund der psychologisch ganz unhaltbaren Voraussetzung, als sei unser Wollen auf einen Lustzustand gerichtet, bei dem sich, wenn er erreicht wäre, endgültig ausruhen lasse. Und da Dies nirgend erreichbar ist, da vielmehr die Ziele, deren Verfolgung uns im Augenblick höchste Lust verspricht, dann, wenn sie glücklich hinter uns liegen, diese Lust nicht dauernd zu erhalten im Stande sind, vielmehr immer neue Ziele sich uns entgegenstellen, so glaubte man das Wollen selbst verwerfen zu müssen, das sich beständig auf eine Lust richte, die bald danach schon sich als Illusion erweise. Dabei war nun freilich das Merkwürdige, dafs diese von der Philosophie behauptete Unseligkeit des Wollens in Wirklichkeit von Niemandem recht empfunden wurde, obschon gerade sie offenbar nur Realität haben kann, wenn sie wirklich als Unseligkeit allgemein zum Bewufstsein kommt, und eine uns blos aufdemonstrirte Unseligkeit, die wir eigentlich empfinden müfsten, wenn wir nur mit den Augen des Pessimismus die Welt ansehen wollten, nicht viel Bedeutung haben kann. In Wahrheit ist das Streben gar nicht auf solche Lust an sich gerichtet, sondern findet in seinen einzelnen Zielen, und wiederum in deren Wechsel, alle Befriedigung, nach der es überhaupt verlangt.

Allerdings giebt es Fälle, und sie sind nicht selten, wo der Handelnde von der Vorstellung beherrscht wird, als brauche er nur erst einmal dieses oder jenes bestimmte Ziel hinter sich zu haben, um dann dauernd von der Last alles Strebens und

---

[1]) Vgl. vor Allem A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.

Wirkens befreit zu sein, in Ruhe die Früchte seiner Anstrengungen geniefsen zu können. Allein Das bestätigt doch nur scheinbar jene pessimistischen Theorien. Was hier in Wahrheit vorliegt, ist nicht die Sehnsucht nach thatlosem, stumpfen Wohlbehagen, nicht der kindische Traum von einem Schlaraffenlande, sondern gerade das Verlangen nach der Möglichkeit, sein Wollen in voller Freiheit auf wirklich selbstgewählte Zwecke zu richten, nicht aber, wie jetzt, nur auf Ziele, welche die Nothwendigkeit, etwa die Sorge für's tägliche Brot und für die Familie, uns aufzwingt. Unter dem Druck einer hochgespannten Culturentwickelung kommt es in der That häufig genug vor, dafs die Wahl des Lebensberufes ohne wirklich freie, eigene Entscheidung geschieht, und dementsprechend auch die Ausübung dieses Berufes vielfach als blofse Last, als etwas nun einmal Abzuleistendes empfunden wird, ohne dafs man ein innerliches Verhältnifs zu seiner Arbeit, als einem freigewählten Selbstzweck zu gewinnen im Stande ist. Allein es ist ein Zeichen einer gewissen Ungesundheit des Gemeinschaftsorganismus oder des herrschenden Gemeinbewufstseins, wenn dergleichen Zustände in gröfserem Maafsstabe zu Tage treten, wenn die Organisation, anstatt dem Einzelnen eine immer umfassendere Wollensfähigkeit an die Hand zu geben, sich vielmehr der Bewegungsfreiheit, der Entfaltung wahrhaft eigenen Wollens und selbstbegründeter Lebensgestaltung hinderlich erweist. — In solchen Fällen aber wird es die Aufgabe der weiteren Culturbewegung und -Entwickelung solche Mifsstände zu beseitigen; und die Aufgabe der Ethik würde es dabei sein, der Culturentwickelung die Richtung vorzuzeichnen, in welcher die besseren, gesünderen Zustände zu suchen wären. Niemals aber kann es gerechtfertigt sein, wenn die Ethik von solchen offenbar abnormen Erscheinungen sich selbst ihre Maafsstäbe und ihre Beurtheilung alles Wollens und Strebens überhaupt wollte vorschreiben lassen und auf solchem Boden ihre eigenen Theorien glaubte errichten zu müssen.

Doch wir verlassen nunmehr das Gebiet der allgemeinen Auseinandersetzungen, um uns den verschiedenen Einzelaus-

prägungen zuzuwenden, welche der Eudämonismus gefunden hat, und zwar zunächst dem „individuellen“ Eudämonismus, als der eigentlichen Grundlage aller eudämonistischen Theorien überhaupt.

1. Der individuelle Eudämonismus.

Die Lehre, dafs die wahre Lebensweisheit darauf hinauslaufe, aufzusuchen, was uns Lust gewährt, zu fliehen, was uns Unlust verursacht, kann sich in der praktischen Anwendung sehr verschieden gestalten. Eine wirklich consequente Durchführung der Theorie würde eigentlich nur in einer Fassung möglich sein, in der sie praktisch beständig auf die allergröfsten Hindernisse stofsen und schliefslich nothwendig an den Verhältnissen der Wirklichkeit scheitern müfste. — Alle Lust nämlich mifst sich ausschliefslich am Maafsstabe der subjectiven Empfindung; sie läfst sich Niemandem aufdemonstriren. In dem Augenblick also, wo wir Jemanden heifsen, seinen Lustantrieben zu folgen, und dieses Thun als das einzig berechtigte, ja, sittlich zu fordernde hinstellen, begeben wir uns jedes Rechtes, den Anderen von dem abzubringen, was ihm zufolge seiner gegenwärtigen Verfassung als lustverheifsend vorschwebt. Alle Lust, welche über die im Gegenwarts-Augenblick unmittelbar zu geniefsende, vom Individuum selbst empfundene, hinaus angenommen werden soll, setzt Ueberlegung und Berechnung voraus, und in den meisten Fällen noch dazu einen gewissen Autoritätsglauben, sofern wir die Erfahrung Anderer auch als für uns maafsgebend nehmen müssen. Und die Wahl einer solchen Lust unter Aufopferung der gegenwärtig sich darbietenden setzt eine Vergleichung und Werthabmessung der verschiedenen Lustarten voraus, die in dem leitenden Grundgedanken der Lustlehre nicht mehr begründet ist. Nicht einmal Das ist zureichend darin begründet, dafs eine Lust dann nicht zu erstreben sei, wenn einen im Gefolge dieser Lust eine ihr etwa gleichwerthige oder sie überwiegende Unlust bedroht. Diese Rücksicht auf eine uns gegenwärtig noch nicht berührende Zukunft fällt aus dem Rahmen der

eigentlichen Lustlehre bereits heraus, was Aristipp, der antike Begründer dieser extremen Lustlehre oder des Hedonismus, auch ausdrücklich anerkannte. — Vollends aber, wenn man Werthunterschiede zwischen den Lustarten einführen will, so ist gar nicht mehr abzusehen, woher man hierfür die Maafsstäbe nehmen will, wenn man sie nicht etwa in objectiven Bestimmungen zu suchen sich entschliefst, — z. B. der längeren Dauer oder der Verträglichkeit mit anderen, Lust verheifsenden Bestrebungen oder dergl. mehr, — womit dann aber ein Moment in die Lustlehre eingeführt wird, das sich aus der Lustempfindung selbst gar nicht ableiten läfst, sondern ein weiteres Axiom darstellen würde. — Wir werden das Alles alsbald näher zu begründen haben. Vorher jedoch noch ein paar Worte über die eigentliche Lustlehre oder den Hedonismus!

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dafs jeder Versuch praktischer Durchführung des Hedonismus in Folge der dabei unvermeidlichen vielfachen Collision der Interessen aller Einzelnen sofort jedes geordnete Gemeinschaftsleben unmöglich machen und damit die Menschheit auf die Stufe der Thierheit zurückstofsen würde, dafs nicht einmal der Einzelne diesem Princip auch nur für einige Zeit ungestraft folgen kann, noch auch thatsächlich ihm blindlings zu folgen sich je entschliefsen wird. — Was diese Lehre, eben als Lustlehre, fordert, das völlige Aufgehen im Gegenwartsmoment ohne alle Rücksicht auf die nächste Zukunft und Das, was für unsere Lebensgestaltung überhaupt dabei herauskommt: Das ist für uns, als Menschen, niemals wirklich erfüllt, — abgesehen etwa von abnormen Verfassungen, Stimmungen der Ekstase oder dergleichen. Ganz unvermeidlich richtet sich unser Blick überall zugleich auf die Folgen unseres Thuns und Lassens, wie wir sie auf Grund unserer bisherigen Erfahrungen oder Mittheilungen Anderer glauben erwarten zu dürfen. Diese unsere Fähigkeit, über die Gestaltung der nächsten Zukunft einigermaafsen zuverlässige Berechnungen anzustellen und danach unser eigenes Verhalten einzurichten, hat uns über jene Beschränkung auf den Augenblick und das in ihm zu Geniefsende unendlich hinausgehoben;

ja, alle höhere Entwickelung der Menschheit beruht gerade darauf, dafs man in immer steigendem Maafse sich Ziele setzt, die über die Interessen des Augenblicks weit hinausgreifen, dafs man die Zukunft möglichst weit hin nach eigenem Ermessen, nach eigenen Idealen zu gestalten sucht.

Thatsächlich hat denn auch nicht einmal Aristipp selbst seinen Hedonismus consequent durchgeführt. Nicht nur, dafs er der Einsicht und Bildung, sowie der „Tugend“, einen gewissen mittelbaren Werth zuschrieb, sofern sie als Mittel zur Lusterzeugung nützlich seien, während man sich auf streng hedonistischem Boden ausschliefslich an den natürlichen Lust-Instinct halten müfste: auch dafs er die Herrschaft über die Lust mitten im Genufs als etwas Wünschenswerthes hinstellte, ist aus dem Lustprincip selbst nicht mehr abzuleiten. — Und weiter noch ging seine Schule in der hier vorgezeichneten Richtung. Immer mehr hat man die Lust als dauernde Gemüthsverfassung, als Glückseligkeit, an die Stelle der unmittelbar zu geniefsenden Einzellust des Augenblicks gesetzt und dementsprechend der Einsicht eine immer gröfsere Bedeutung für die Ethik zugestanden. — So nähert man sich immer mehr dem „Eudämonismus“ i. e. S. oder — nach seinem ersten historischen Vertreter benannt — dem „Epikureïsmus“.

Im Eudämonismus erscheint das Princip der Lust zwar beibehalten, allein in derart rationalisirter Form, dafs es als blofses Lustprincip gar nicht mehr gelten kann. Es ist richtig: nur der Eudämonismus i. e. S. vermag überhaupt eine haltbare Ethik zu liefern, was dem Hedonismus, wie wir sahen, versagt blieb; er stellt die zweifellos höhere Form der Lustlehre dar gegenüber diesem. Allein in eben dem Maafse, als diese Vorzüge ihm zugesprochen werden dürfen, entfernt er sich auf der anderen Seite von den Grundlagen, auf die er sich doch stützen will, und denen er seinen Namen verdankt. Zuerst: Wenn der Eudämonismus eine möglichst dauerhafte, das ganze künftige Leben umspannende Lust oder Glückseligkeit als Ziel aufstellt, eine Gemüthsverfassung, der so leicht kein Eintrag ge-

schehen kann, was auch immer uns begegnen möge, so kann doch die Entscheidung darüber, worin diese Glückseligkeit nun eigentlich zu suchen, und auf welchem Wege sie zu erreichen sei, unmöglich dem Individuum selbst anheimgestellt werden, sondern müfste diesem — zunächst wenigstens — autoritativ von Anderen, die sich auf eigene Erfahrung darin berufen können, eingegeben werden. Die Instanz des unmittelbar im Augenblick reagirenden Gefühls ist zurückgewiesen; und nur diese allein konnte eine sichere Führung bieten für den nach Lust Suchenden, — freilich nur eine Führung zur augenblicklichen, vielleicht rasch vorübergehenden Lust. Verlassen wir jene Führung, so bietet sich in uns selbst keine andere Instanz mehr dar, deren Leitung wir uns überlassen könnten, — keine wenigstens, welche noch dem Boden der Lustlehre angehörte; und so finden wir uns auf die Führung Anderer angewiesen, die niemals jene überzeugende Evidenz für uns haben kann, wie die selbsterlebte, unmittelbar geniefsbare Lust des Hedonismus. Denn — woran man sonst etwa noch denken könnte — ein eigenes Ausprobiren derjenigen Verhaltungsweisen und Arten der ganzen Lebensgestaltung, bei denen man zu dauerhaftestem und intensivstem Wohlbefinden gelangen könnte, verbietet sich der Natur der Sache nach von selbst, da ja die Erprobung jeder einzelnen von jenen Verhaltungsweisen, wenn sie exact durchgeführt werden soll, für sich allein schon ein ganzes Menschenleben in Anspruch nehmen würde, und auch dann noch niemals volle Sicherheit geben könnte, dafs nicht zuletzt doch nur der Zufall einem das Spiel verdorben oder andererseits hat gewinnen und glücklich vollenden helfen.

Unter diesen Umständen wird praktisch die eudämonistische Moral, je weiter sie sich vom Hedonismus entfernt, umsomehr auf Aneignung sogenannter „Lebensweisheit“ oder „Lebensklugheit“ hinauslaufen, d. h. auf möglichst umfassende Sammlung und Nutzung der Erfahrungen der Anderen. Und soll diese nicht fragmentarisch und unzuverlässig bleiben, so wird man weiterhin doch genöthigt sein, diese Erfahrungen zu allgemeinen Grundsätzen zusammenzufassen, bei deren

Befolgung man also mit einiger Sicherheit auf Erreichung eines dauernden Glückseligkeitszustandes würde rechnen können. — Was bedeutet Dies aber? — Das Einzelwollen des Individuums ist jetzt thatsächlich nicht mehr auf unmittelbar Lust-verheifsende Ziele gerichtet, sondern nur auf Aneignung und Bethätigung jener Grundsätze der Lebensweisheit. Freilich steht hinter diesem Streben überall als das eigentlich treibende Moment der Trieb nach Glückseligkeit; allein er erscheint doch so sehr in die Ferne gerückt, so wenig mit dem Einzelwollen des Augenblicks in unmittelbar erlebbaren Zusammenhang gebracht, dafs er hier thatsächlich nur noch eine sehr geringe Rolle spielt. — Und ein Anderes kommt sogleich noch hinzu. Jener Glückseligkeitsbegriff, der hier eigentlich all' unser Streben in Bewegung setzen oder doch beflügeln soll, ist uns selbst jedenfalls am Anfang dieses unseres Strebens noch ganz unbekannt. Alles, was wir überhaupt von ihm wissen, ist zunächst nur, dafs er die Negation dessen darstellt, was wir vorher in der actuell empfundenen Augenblickslust erstrebten. Von dieser allein haben wir eine klare, auf eigener Erfahrung begründete Vorstellung. Von jener dauernden Glückseligkeit dagegen fehlt uns noch jede derartige Vorstellung; nur die allgemeine Versicherung erhalten wir, dafs durch sie die uns bekannte Augenblickslust weit überboten werde, — aber freilich sogleich mit dem Zusatz, dafs sie an unmittelbar empfindbarer Intensität meist hinter jener zurückstehe.

So treibt der Eudämonismus eigentlich nur ein täuschendes Spiel mit uns. Erst schmeichelt er unserem natürlichen Drange nach Lust und Glückseligkeit, erklärt ihn nicht nur für berechtigt, sondern verspricht sogar, seine Befriedigung zum allgemeinen sittlichen Gesetz machen zu wollen. Lassen wir uns aber daraufhin fangen, so ändert er plötzlich die Miene; er verbietet uns Alles, was wir bisher allein als Lust erstrebten und ersehnten und stellt uns dafür eine andere Glückseligkeit in Aussicht, von der wir vor der Hand gar keinen Begriff haben, und nach der wir in Folge dessen auch noch gar kein Verlangen tragen. — Ist Das überhaupt noch Eudämonismus? — Oder

soll der Name nur ein pädagogisches Lockmittel sein, den Grundsätzen der Ethik Eingang zu verschaffen, wo, wie man glaubt, alle anderen Mittel versagen würden? — Denn in der That, wer garantirt uns eigentlich, dafs wir bei den uns empfohlenen Grundsätzen auch wirklich auf unsere Kosten kommen werden? Soll der Satz einmal Wahrheit sein, dafs es keine anderen Normen der Sittlichkeit giebt, als die Befriedigung des Strebens nach Lust: warum sollte man sich dann nicht an die Lust halten dürfen, die einen im Augenblick zu befriedigen vermag, vorausgesetzt nur, dafs man sich Kraft und Geschicklichkeit genug zutraut, die etwaigen üblen Folgen von sich abzuwehren? Wer kann uns zwingen, eine dauernde, aber schwächere Lustempfindung einer kurzen, aber dafür umso intensiveren vorzuziehen? Wer wollte dem Dichterwort,

„Ein Augenblick, gelebt im Paradiese,
Wird nicht zu theuer mit dem Tod gebüfst“,

seine Berechtigung absprechen? Und was würde aus jenen heroischen Thaten der Selbstaufopferung zur Rettung Anderer, wenn wirklich ein möglichst dauerndes Wohlbefinden das höchste ethische Ziel unseres Lebens sein müfste? Will man sie zu blofsen Thorheiten herabsetzen? oder vielleicht den sein Leben Opfernden auf ein Jenseits verweisen? — aber dann wäre ja überhaupt kein Grund mehr, schon im diesseitigen Leben nach möglichst dauerndem Lustzustande zu streben!

Kurz, es zeigt sich, dafs die allgemeinen Grundsätze der Lebensweisheit, die man auf dem Boden des Eudämonismus aufstellen mag, keineswegs durchweg maafsgebend zu sein brauchen für das Einzelwesen. Jene normalen Durchschnittserfahrungen, würde man immer sagen können, mögen für die grofse Masse, die eben immer Durchschnitts-Waare bleibt, wohl zutreffen. Aber warum sollte der Starke, Begabtere, Ueberlegene oder Glücklichere gleichfalls daran gebunden sein. Warum sollte es ihm nicht glücken, und somit erlaubt sein, seine Augenblicksgelüste siegreich durchzusetzen; und was sollte ihn hindern, nicht vielmehr gerade in dem klugheitgeleiteten beständigen

Wechsel dieser letzteren seine dauernde Lust und höchste Befriedigung zu suchen? Solange einmal nur von Lust und Glück die Rede ist: warum sollte man diese nicht lieber auf eigenem Wege suchen dürfen, als auf dem der Durchschnittsmenschen, der eine sichere Garantie seines Erfolges ja doch nicht zu bieten vermag? — Und vollends: von einer sittlichen Verpflichtung, ein nach der Erfahrung Anderer zu erwartendes dauerndes Glück der Lust des Augenblicks vorzuziehen, kann doch hier gar nicht die Rede sein. Niemand kann zu einem Glücke, das er nicht einmal kennt, moralisch gezwungen werden; ob er das von uns ihm empfohlene Glück aufgreifen will oder nicht, Das muſs bei ihm stehen. Und wenn er darauf verzichtete, nach der Krone des höchsten Glückes zu greifen, würde er viel eher Hochachtung verdienen, als sittliche Entrüstung oder auch nur Geringschätzung; höchstens würden wir ihm eine gewisse Beschränktheit zum Vorwurf machen dürfen, die dann jedoch eher unser ironisches Mitleid, als unseren moralischen Unwillen erregen würde.

Nun aber giebt es noch eine Fassung des Eudämonismus, der gegenüber die bisher beigebrachten Einwände versagen würden. Man kann nämlich die Inconsequenz, die wir darin fanden, daſs man zuerst die Lust zum obersten Princip erklärt und dann nachher dem Einzelwesen doch alles verwehren will, was allein ihm als Lust bekannt ist, mit Bewuſstsein in die eudämonistische Theorie aufnehmen, kann von vornherein erklären, man meine nicht die empirische Lust oder Glückseligkeit, wie sie der Einzelne aus der bisherigen Erfahrung schon kenne sondern eine idealische, höhere und reinere Lust, zu der man ihn an der Hand ethischer Grundsätze erziehen wolle, und welche in sich selbst die Gewiſsheit trage, daſs sie unvergleichlich werthvoller sei, als alle jene naiv empirische Lust, in der sonst unser Augenblickswollen aufgeht. — „Eudämonismus“ könnte auch Das noch heiſsen, sofern auch hier doch Glückseligkeit es ist, die als letztes oberstes Ziel all' unseres Strebens hingestellt wird. Nur auf dem Boden des Empirismus wäre dieser Eudämonismus nicht eigentlich mehr erwachsen;

sein Axiom, dafs alles Streben von Natur auf Befriedigung natürlicher Triebe, welche als Lust empfunden werde, gerichtet sei, reicht nicht mehr zu, um das Streben nach der von ihm nunmehr zum Ziel gestellten idealen Glückseligkeit zu begründen, sofern dabei der eigene Lust-Instinct ja gerade nicht mehr der maafsgebende Führer sein soll. Allein, wenn es gelänge, jenen höchsten, idealischen Glückseligkeitsbegriff wenigstens als das Ergebnifs der Erfahrung der Menschheit überhaupt darzustellen, den sie im Laufe ihrer Entwickelung durch zahllose Generationen hindurch sich erworben, so wäre doch in gewissem Sinne die empiristische Grundlage gewahrt. Man müfste nur noch die Voraussetzung hinzunehmen, dafs der axiomatisch angenommene Glückseligkeitstrieb von selbst zu immer höheren Formen der Glückseligkeit hintreibe, wie sie den höheren Formen der Sittlichkeit entsprechen, und ferner, dafs auch objectiv thatsächlich diejenige Glückseligkeit den höchsten Grad aller überhaupt erlebbaren Formen darstelle, welche im Gefolge eines vollendet sittlichen Verhaltens allein erreicht werden könnte, und dafs auch auf dem Wege dahin immer höhere Glückseligkeit jeder erreichten Stufe sittlicher Vollkommenheit zur Seite gehe.

Sehen wir nun einmal davon ab, dafs wenigstens diese letztere Voraussetzung nicht mehr als sicheres Ergebnifs der allgemeinen Erfahrung behauptet werden kann, dafs vielmehr das so oft gar zu augenscheinliche empirische Mifsverhältnifs von sittlichem Verdienst und Schicksal zu allen Zeiten neben den optimistischen auch trüb pessimistische Weltanschauungen hat aufkommen lassen, und schliefslich ein Jenseits zu Hülfe genommen werden mufste, um die Annahme eines dennoch vorhandenen gerechten Ausgleichs wenigstens dem Glauben möglich zu lassen. Nehmen wir vielmehr einmal an, es bestehe im Weltganzen wirklich eine solche Correspondenz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, wie sie hier vorausgesetzt wird! Auch dann bleibt doch noch die Frage, ob die Menschheit wirklich auf empiristischem Wege, also durch blofse Erfahrung, durch eine Art systematischen Ausprobirens zu jenem höchsten Glückseligkeitsideal hätte gelangen können, das wir im Gefolge

höchster Sittlichkeit allein glauben erwarten zu dürfen. — Es kann nun scheinen, dafs der Satz: der höchsten Sittlichkeit entspricht höchste Glückseligkeit, auch in der Umkehrung richtig sein müsse: der höchsten Glückseligkeit entspricht höchste Sittlichkeit. Allein es zeigt sich, dafs diese logisch allerdings einwandfreie Umkehrung praktisch keine Anwendung gestattet. Der erste Satz kann ohne Weiteres praktisch fruchtbar gemacht werden, — immer nur vorausgesetzt, dafs jene angenommene Correspondenz zwischen Schicksal und sittlicher Vollendung wirklich besteht. Das Streben nach immer höheren Stufen der Sittlichkeit wäre dann der sichere Weg, zu immer zunehmender Glückseligkeit zu gelangen. Aber das Umgekehrte führt auf unübersteigliche Schwierigkeiten. Dem, der nach immer intensiverer Lust, nach steigender Glückseligkeit sucht, wird niemals von selbst die höhere Sittlichkeit in den Schoofs fallen, noch wird er darauf kommen, dafs sie allein der Weg zu jener sei. Wer nur probeweise ein pflichtmäfsig sittliches Verhalten einschlägt, um einmal zu sehen, ob er so zu höherer Glückseligkeit gelangt, der wird dies Ziel sicher viel öfter verfehlen, als erreichen. Denn indem er nach Glückseligkeit sucht, sucht er sie naturgemäfs in den ihm bisher allein bekannten Formen und wird enttäuscht sein, wenn sie ihm in anderer Form sich bietet, für die er noch kein Verständnifs besitzt. — Ueberdies aber ist es gerade eines der wesentlichsten Momente echter Sittlichkeit, dafs man dabei an die eigene Glückseligkeit gar nicht denkt. Jene höhere Befriedigung also, welche — als Folge einer gewissen Selbstüberwindung — das wahrhaft sittliche Verhalten zu krönen pflegt gegenüber der Glückseligkeit, wie sie der blofsen Befriedigung der Lust-Antriebe entsprechen würde, wird nothwendig verfehlt, wenn jene Sittlichkeit nicht Selbstzweck war, sondern nur erstrebt wurde zum Zwecke der Steigerung der eigenen Glückseligkeit. Gerade das blinde Hasten und Jagen nach Lust und Glückseligkeit macht uns ganz unfähig, uns zu jener reinen, um ihrer selbst willen erstrebten Sittlichkeit zu erheben, die allein vollendete, unzerstörbare Befriedigung und Glückseligkeit im Gefolge haben kann.

Dies Letztere ist völlig entscheidend gegen allen Eudämonismus, selbst in seiner sublimsten Fassung. Es geht auf keine Art an, Lust und Glückseligkeit, selbst in ihrer idealsten Vollkommenheit gedacht, als Führerinnen zu nehmen, wenn man nach immer höherer Sittlichkeit strebt; und wer sich von diesem Glückseligkeitshange als oberster Bedingung seines Entschlusses, es mit der Sittlichkeit zu versuchen, nicht losmachen kann, der wird nothwendig zuletzt, falls nicht eine Kette von glücklichen Zufällen ihm Das erspart, zu pessimistischer Verzweiflung an jenem vorausgesetzten Grundsatz kommen, daſs in dem Ganzen dieser Weltwirklichkeit der höheren Sittlichkeit auch höhere Glückseligkeit entspreche. Die Enttäuschung, welche den Eudämonismus unvermeidlich bedroht: Das ist die eigentliche Quelle alles Pessimismus!

In einer letzten, eigenartigen Steigerung und einer gewissen Läuterung tritt uns das eudämonistische Princip in den religiösen Vergeltungstheorien entgegen, welche uns für unser sittliches Verhalten „jenseitige" Belohnung und Strafe in Aussicht stellen. Zwar die so gewöhnliche praktische Anwendung dieser Lehren, wonach man die im Jenseits zu erreichende „ewige Seligkeit" als das eigentliche Ziel alles Strebens hinstellt, um dessen willen allein alle Mühsal des Lebens, der Arbeit und der sittlichen Selbstzucht übernommen wird, erhebt sich noch keineswegs über das Niveau des gewöhnlichen Eudämonismus; auch sie ist daher zuletzt vor gleicher Enttäuschung in keiner Weise gesichert. Und wirklich sehen wir diese Gesinnung häufig Früchte tragen, bei deren Anblick man an der Menschheit verzweifeln möchte. Da es ihr nicht um die Sittlichkeit als Selbstzweck zu thun ist, sie vielmehr deren unvergleichbaren Werth gar nicht kennt, sucht sie sich immer und immer wieder äuſsere Formeln und Verrichtungen zusammen, mit deren mechanischer Ableistung sie sich die „Seligkeit" glaubt verdienen zu können. Einige Opfer, auch groſse sogar, und sonstige Leistungen jeder Art ist ihr diese Seligkeit schon werth; nur muſs es etwas sein, was sich gleichsam in baarer Münze abzahlen läſst, etwas, womit man bestimmt fertig

werden kann, — am liebsten daher, was eine Kirche für solche Bedürfnisse vorschreibt. Es ist immer wieder das Ideal der Pharisäer-Gerechtigkeit, zu dem diese Sinnesart sich bekennt; — und daher auch immer wieder der gleiche giftige Hafs gegen Den, der an der seligmachenden Kraft solcher Verrichtungen und Leistungen zu rütteln wagt und eine „bessere Gerechtigkeit“ fordert. Man will davon nichts hören. Es ist viel zu mühsam und unsicher, sich selbst den Pfad der wahren Sittlichkeit zu suchen, sein Thun und Lassen ganz auf eigene Verantwortung zu begründen, anstatt sich einfach an Vorgeschriebenes zu halten, und unter diesem Vorgeschriebenen vor Allem an das sinnlich Greifbare, sicher zu Bewältigende, wobei es möglichst ohne die schwere, niemals endgültig vollendbare Arbeit an uns selbst abgeht, welche den Weg zur eigentlichen Sittlichkeit bezeichnet!

Allein solche Mifsdeutungen und Mifsbräuche einer Lehre geben noch keinen Grund, diese selbst zu verwerfen oder auch nur zu ignoriren. Auch die religiöse Vergeltungslehre ist zuletzt doch tiefer gemeint, als es in den Auslegungen, die der Unverstand ihr gegeben, zum Ausdruck kommt. Zuerst scheidet sie sich von den niederen Formen des Eudämonismus schon dadurch, dafs sie uns von der Meinung entwöhnt, als müsse jeder guten Handlung die Belohnung in sichtbarer Form auf dem Fufse nachfolgen. Nur für das gesammte sittliche Verhalten während des ganzen Lebens wird die verheifsene „Seligkeit“ in Aussicht gestellt, und somit doch die einzelne Handlung wesentlich der Schätzung nach ihrem eigenen sittlichen Werthe unterstellt, dem beständigen Hinüberschielen nach Belohnung nach Möglichkeit entrückt. Und dementsprechend ferner wird auch der Begriff der Glückseligkeit oder Seligkeit, indem diese ins „Jenseits“ verlegt wird, über alle irdisch-empirische Lust und Glückseligkeit hinausgehoben, als eine idealische, unvergleichbar höhere hingestellt, an der Freude und Befriedigung zu finden, schon ein Stück sittlicher Arbeit an uns selbst voraussetzt, — eben die Ueberwindung alles dessen, woran wir naiv-pathologisch hängen, aller unserer empirischen Lust-Vor-

stellungen und -Hoffnungen. Schon darin liegt denn doch, dafs nur wahre Sittlichkeit, die um ihrer selbst willen erstrebt wird, zum Ziele führen kann. Mag also zwar auch hier immer Glückseligkeit es sein, was als letztes Ende der ganzen sittlichen Lebensarbeit vorgestellt wird, so giebt doch der Einzelne es auf, sich eigenmächtig diese Glückseligkeit erringen zu wollen, in eigenem Handanlegen an seiner Glückseligkeit als seinem eigentlichen Zwecke zu arbeiten; vielmehr vertraut er die Herbeiführung seiner „Seligkeit“ völlig dem seiner Beeinflussung entzogenen Walten einer allgemeinen, göttlichen Weltordnung an, sich selbst ganz nur der Sorge für seine Sittlichkeit widmend, als wäre diese ein völlig in sich beschlossener Selbstzweck. Und selbst die Idee jener „Seligkeit“ entnimmt er nicht mehr seinen eigenen, mitgebrachten Neigungen und Gelüsten, sondern stellt auch ihre Verwirklichung und Ausprägung völlig dem geglaubten göttlichen Walten anheim. — Sofern nun solche Gesinnung zuletzt sich wirklich dahin erhebt, das Gute hier, in dieser Welt lediglich um seiner selbst willen zu thun und an eine in seinem Gefolge eintretende Glückseligkeit nur im Allgemeinen zu glauben, ohne doch diesen Glauben von der beständigen Bestätigung durch unmittelbare Erfahrung im Einzelfalle abhängig zu machen: insofern würde ethisch kaum noch etwas gegen sie einzuwenden sein; sie würde im letzten Grunde, des religiösen Gewandes entkleidet, auf den Entschlufs hinauslaufen, seine höchste Glückseligkeit geradezu in der durch die Sittlichkeit erzeugten inneren Verfassung zu suchen und sie hier finden zu wollen, gleichviel, welche es auch sein möge. Das egoistisch Eudämonistische wenigstens würde in dieser Sinnesart völlig ausgelöscht sein; das thatsächliche Streben wäre vielmehr nur noch auf Glückwürdigkeit, anstatt auf Glückseligkeit gerichtet, so dafs selbst der Kant'sche „Rigorismus“ zuletzt es gelten lassen müfste.

Läfst sich so die religiöse Vergeltungslehre trotz ihres scheinbar eudämonistischen Charakters sehr wohl ethisch rechtfertigen, so tritt nun noch ein anderes Moment hinzu, das dieser Lehre eine besondere, höhere Bedeutung verleiht. — Man kann

von seinem eigenen Schicksale, von dem Verhältnifs von Sittlichkeit und Glück darin ganz absehen und doch in Bezug auf das Ganze der Welt die Forderung stellen, dafs in ihr eine gewisse Harmonie herrsche zwischen jenen beiden. Selbst wenn wir alle religiösen Vorstellungen noch bei Seite lassen, die in dem Verlangen gipfeln, die Welt als Schöpfung eines allmächtigen Wesens zu begreifen, dessen Grundeigenschaften Güte und Liebe wären: auch für unser sittliches Wollen und Handeln selbst, wenn es Sinn haben soll in dieser Welt, müssen wir irgendwie eine Angelegtheit des Weltganzen auf Sittlichkeit fordern, müssen glauben dürfen, dafs das Gute, Idealische, wenn irgend etwas, ein Heimathsrecht darin habe, ja, das oberste Heimathsrecht von allem Wirklichen überhaupt. Wenn wir überzeugt sein müssen, dafs dieser Glaube nicht zu Recht bestände, so würden wir auch dann gewifs noch fortfahren können, das Sittlich-Idealische als das Höchste und Schönste zu achten; allein seine Realisirung in dieser Weltwirklichkeit würde alsdann kein Interesse mehr für uns haben. Eine solche Welt wäre uns zu schlecht, um unsere Ideale an sie zu verschwenden; wir würden uns dann, solange wir auf sie einmal angewiesen sind, auf Ziele beschränken, auf die sie sich angelegt zeigte. — Von dieser Voraussetzung aus, dafs das Gute in diesem Weltganzen vor allem Anderen eine Stätte haben müsse, läfst sich nun in der That die Forderung aufstellen, dafs dem sittlichen Verhalten auch ein Gefühl dieses obersten Heimathsrechtes des Guten in der Welt entsprechen müsse, — ein Gefühl tiefster, vollkommenster Befriedigung also, wie es sehr wohl als Gipfel aller Glückseligkeit, als „Seligkeit" bezeichnet werden kann, und wie es auf keine andere Art erreichbar wäre. Und sofern die religiöse Vergeltungslehre diesem Gedanken in ihrer Art entschiedenen Ausdruck verleiht, und so unserem sittlichen Streben und Handeln in dieser Welt Sinn und Berechtigung ertheilt, mufs auch sie als ethisch werthvoll und bedeutsam anerkannt werden. Aus der gesammten Weltauffassung das eudämonistische Moment ebenso streng verbannen zu wollen, wie aus der sittlichen Reflexion des Einzelnen, hiefse das

Princip der Selbstlosigkeit bis zu einem Punkte überspannen, wo es anfängt, sinnlos zu werden und den Charakter des ethisch Werthvollen einzubüfsen.

Die Ablehnung des Eudämonismus für die Ethik hat man häufig misfsverstanden. Schon unsere letzten Bemerkungen deuteten auf ein solches Mifsverständnifs hin; und ihm reihen sich andere an, die sich alle in ähnlicher Richtung bewegen. Sofern nämlich der individuelle Eudämonismus auf Lust oder Glückseligkeit des Ich hinausläuft, also das Interesse dieses Ich sich zum Ziele setzt, hat man ihn auch als „Egoismus“ bezeichnet, diesen wiederum in seiner einseitigen Ueberspannung mit „Selbstsucht“ identificirt, und da diese letztere augenscheinlich ethisch verwerflich ist, nun überhaupt nicht nur den Egoismus in jeder Form verworfen, sondern auch gemeint, das Sittliche ausschliefslich in der Selbstlosigkeit, der Selbstentäufserung suchen zu müssen. Ja, man nimmt es vielfach geradezu als Maafsstab der sittlichen Vortrefflichkeit einer Handlungsweise, wie weit sie Allem entgegen ist, was sich auf unser Ich und sein Interesse bezieht. — Da sich diese Auffassung mit unserer Ablehnung des individuellen Eudämonismus bei oberflächlicher Betrachtung zu decken scheinen kann, so werden einige klärende Bemerkungen hierüber am Platze sein.

Zuerst ist von gegnerischer Seite mit Recht darauf hingewiesen worden, dafs irgend ein eigenes Interesse thatsächlich doch bei allen unseren Handlungen und Entschlüssen im Spiele ist, und dafs insofern sie alle „egoistisch“ genannt werden müfsten. Das sei selbst bei Thaten der Aufopferung für Andere ganz unvermeidlich. Sie geschehen doch, weil der Handelnde in dieser Rolle sich selbst besser gefällt, sein Ich nur dann recht achten kann, wenn er sich zu der That entschliefst, — immer also im Hinblick auf das eigene Selbst, das Bedürfnifs der Selbstachtung oder der Befriedigung eines Selbst-Stolzes, den man nicht entbehren kann. Noch evidenter aber sei das egoistische Moment, wenn dergleichen Handlungen etwa aus Mitleid geschehen;

denn Das bedeute doch, dafs man das eigene Leid, das man um des Anderen willen empfindet, aufhören machen will, also ein ganz augenscheinlich selbstisches Interesse. — Gewifs sind diese Ausdeutungen einseitig und nicht frei von Sophismen; allein sie zeigen doch, worauf es uns im Augenblick ankommt, dafs es unmöglich unsere Meinung sein kann, alles und jegliches Interesse des Ich aus den Triebfedern unserer Handlungen zu verbannen, um sie als sittlich anerkennen zu können, sondern dafs unter diesen Interessen ein Unterschied stattfindet und die Grenze zwischen Egoismus und Sittlichkeit unmöglich so gezogen werden kann, dafs sie alle von letzterer ausgeschlossen bleiben. — Nun ist klar, dafs, wenn wir den „Egoismus“ tadeln, wir gemeinhin nur den Egoismus meinen, in welchem das Ich, so wie es nun einmal empirisch gegeben ist, mit Allem, was ihm pathologisch anhaftet, rücksichtslos sich durchzusetzen sucht. Das Tadelnswerthe daran ist uns keineswegs das Geltendmachen eines eigenen Interesses dieses Ich überhaupt, sondern das Beschränkte, Blinde, Kleinliche, das darin liegt, sein Ich auf dem Niveau zu belassen, auf welches der Zufall oder das blinde Walten irgendwelcher Naturgesetze es einmal gebracht haben. — Wir dürfen sogleich hinzufügen, dafs auch der sogenannte „Altruismus“ weder als blofser Trieb, noch auch als bewufstes Princip des Handelns uns irgend höher steht, als der Egoismus, solange auch er nur darauf sich beschränken würde, das Interesse eines anderen „Ich“, so wie es empirisch gegeben ist, zu vertreten, diesem Anderen in all' seinen pathologischen Neigungen und Wünschen, welche es auch sein mögen, zu Gefallen zu sein. So erscheint es uns auch als ein Mifsgriff Kant's, wenn er in seiner „Metaphysik der Sitten“[1]) fremde Glückseligkeit als einen Zweck hinstellt, der zugleich für uns Pflicht sei, und zwar in ausdrücklichem Gegensatz gegen den Gedanken, als ob fremde Vollkommenheit uns zur Pflicht gemacht werden könnte. — Wir können das fremde Ich so wenig, wie das eigene, als etwas anerkennen, das so, wie es nun einmal ist, unter allen Umständen

[1]) Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung zur „Tugendlehre“.

erhalten und in seinen Wünschen, in seiner „Glückseligkeit“, so wie es sie von Natur ersehnt, gefördert zu werden verdiente. Alle Naturanlagen, alles auf die Welt Mitgebrachte, blos Ererbte, nicht Erworbene gilt uns nur als eine Summe von Mitteln, als das Material zum Aufbau eines eigenen Wesens, mit eigenem Wollen und Leben, nicht aber als Selbstzweck, dessen Durchsetzung an sich irgendwelchen ethischen Werth hätte; und noch weniger würden wir die blos auf pathologischem Wege in uns entstandenen Neigungen und Gewohnheiten als etwas anerkennen können, das wir, gleichviel wie es sein möchte, in uns oder Anderen gewähren lassen und zur Geltung bringen müſsten oder dürften.

Trotzdem aber kann es nicht die Absicht sein, jedes von eigenen Interessen geleitete Wollen zu verwerfen. Ohnehin müſsten wir ja alsdann alles Wollen verwerfen, da irgend ein „eigenes Interesse“ nothwendig immer dahintersteht. Vielmehr läſst sich allgemein die Beobachtung machen, daſs da, wo uns wirklich bewuſst eigenes Leben mit eigenen Zwecken und Idealen entgegentritt, wo wir Freiheit sehen von allem blos empirisch-Pathologischen und den entschlossenen Ausdruck selbstgeprägter, kraftvoller Persönlichkeit, wir es keineswegs als selbstisch, als egoistisch empfinden, wenn der auf solchem Boden erwachsende Wille sich durchsetzt und sich durch weichliche Rücksichten auf Andere nicht so ohne Weiteres von seinem Wege abbringen läſst. Das wahre eigene Interesse zu vertreten, das nach den höchsten uns erreichbaren Idealen von uns selbst geschaffene Ich nun auch entschlossen zur Geltung zu bringen: Das gilt uns sogar als höchste sittliche Aufgabe aller Arbeit an uns selbst; und in diesem „idealen“ Ich, im Gegensatz zum zum „empirischen“, gipfelt für uns zuletzt überhaupt alles ethische Streben, soweit ein solches auf dem Boden der Gewissens-Instanz sich begründen läſst. — Das also verletzt uns am „Egoismus“ oder der Selbstsucht und läſst sie uns so unwürdig, so häſslich erscheinen, daſs hier das Ich nicht als Das sich geltend macht, was es sein könnte und sollte, sondern sich blind in sich verschlieſst, bei dem verharrt, was es nun einmal in sich vorfindet.

Wir empfinden es als selbstverschuldete Beschränktheit und Unfreiheit, als Trägheit des Wollens und Denkens, als eine widerliche Verliebtheit in sich selbst, wenn ein Wesen, mit der Fähigkeit zur Ausprägung immer höherer Ideale eines freien, wahrhaft eigenen Wollens ausgestattet, es vorzieht, nur Das, was es mit der Thierheit theilt, in seinen Handlungen zum Ausdruck zu bringen. — Dagegen würden wir es ablehnen, die Schädlichkeit für Andere, die der Egoismus in vielen Fällen einschliefst, als das eigentlich Verwerfliche daran hinzustellen. Die Rücksicht auf Andere, — wir werden darauf noch zurückkommen, — ist uns gar nicht ein für sich verständlicher letzter Selbstzweck, dessen Mifsachtung an sich ethischen Tadel verdiente; nur mittelbar ergiebt sie sich als sittliche Forderung, sofern der Gebrauch unserer Freiheit, die Ausprägung eines möglichst weitgreifenden, umfassenden Wolles, wie sich zeigen läfst, sie einschliefst.

So steht uns überall zuletzt in der That das Ich im Mittelpunkte des Interesses der Ethik, — nicht das empirische Ich freilich, sondern dieses Ich als mit freier, eigener Entwickelungsfähigkeit zu immer höheren Stufen ausgestattetes Wesen gedacht. Von hier aus aber können wir jene modernen Stimmungen nicht theilen und die darauf begründeten Theorien nicht anerkennen, welche aus Furcht vor dem Vorwurf des Egoismus die Verherrlichung der Selbstlosigkeit so weit überspannen, dafs jedes Hervortreten eines eigenen Interesses überhaupt, mag dies auch noch so idealisch sein, ihrem Achtspruch verfällt. Zu kraftvoller, höchster Ausprägung und Bethätigung wahrhaft eigenen Lebens und Wollens halten wir uns als Menschen, als sittliche Wesen gerade für berufen, und in diesem Interesse freilich auch verpflichtet, unser Selbst, so weit wir es nur überkommen, nicht auf Grund eigener Einsicht selbst gewollt und gebildet haben, zu überwinden und in unsere Gewalt zu bringen. Jene Forderung völliger Selbstentäufserung aber, die uns nur für Andere dasein lassen möchte, oder zu blofsen Arbeitern an einem als Selbstzweck gedachten Gemeinwohl, unter Hinopferung jedes eigenen Interesses überhaupt, halten wir für eine blofse Ueber-

treibung eines an sich ja berechtigten und begründeten Ideals, durch welche zuletzt nothwendig jede Persönlichkeit unterdrückt und dem menschlichen Dasein gerade das Beste und Schönste genommen und ein Ziel aufgestellt würde, dessen sittliche Berechtigung oder Erwünschtheit auf keine Art mehr zu begründen wäre.

Den individuellen Eudämonismus hatten wir, solange er irgend noch auf empiristischem Boden verblieb, d. h. von der dem Einzelwesen allein bekannten, empirischen Lust seinen Glückseligkeitsbegriff hernahm und nicht etwa an Stelle dessen ein Ideal von Glückseligkeit aufstellte, in jeder Weise als ethisches Axiom ungeeignet gefunden. Die Führung des Lustbegriffes würde uns das Ziel sittlicher Vollendung und der in ihr allein zu findenden wahren oder höchsten Glückseligkeit immer verfehlen lassen. Und überdies würde Niemand es als „Verpflichtung“ empfinden können, nach Glückseligkeit als letztem, obersten Ziele zu streben. — Und diese Schwierigkeiten bleiben natürlich in vollem Umfange bestehen, wenn wir, mit leichter Aenderung des Namens, den Begriff der Lust oder Glückseligkeit durch den der Nützlichkeit ersetzen und es als ethische Grundforderung aufstellen, nach dem „Nützlichen“ oder der „Wohlfahrt“ zu streben. Wir reden hier noch nicht von jenem „Utilitarismus“, welcher den Nutzen oder die Wohlfahrt der Gesammtheit ins Auge faſst, sondern ausschlieſslich vom egoistischen oder individuellen Utilitarismus, nach welchem das Individuum nur die eigene Wohlfahrt sich zum Ziele setzt. — Sofern hier überall unter dem „Nutzen“ ein empirischer Begriff verstanden wird, würde er auf keine Art eine andere Definition zulassen, als wiederum durch Anknüpfung an unsere Lustgefühle, unsere Glückseligkeit; und so würde dieser individuelle Utilitarismus auf den Eudämonismus hinauslaufen und mit diesem zugleich verworfen werden müssen. Sofern er jedoch, über diese Bestimmung hinausgreifend, ideale Wohlfahrt oder Nützlichkeit zum Ziel des ethischen

Strebens erheben wollte, würde er nicht mehr in die Reihe der empiristischen Principien gehören, sondern einer anderen Grundlage, als der Anknüpfung an das in der allgemeinen Erfahrung Gegebene bedürfen.

Allein gerade in diesem unbestimmten Hinüberschillern aus dem empirischen Gebiet ins rationale, apriorische liegt der verführerische Reiz und die Ueberredungskraft aller derartiger Principien. Das ihm „Nützliche" will selbstverständlich ein Jeder, denkt dabei aber im Stillen ebenso selbstverständlich nur an Das, was er sonst als „nützlich" anzusehen gewohnt war, d. h. was ihm Lust gewährte, höchstens vielleicht diese Lust als möglichst dauernder Zustand, als möglichst umfassende Zufriedenheit und Befriedigung gedacht. Der Utilitarismus aber, ohne diese Auffassung, der allein er die bereitwillige, unbesehene Aufnahme verdankt, auch schon in seinem Namen abzuweisen, spielt thatsächlich seine eigentliche Meinung doch immer mehr auf einen „wahren" Nutzen hinüber, der zuletzt jenem empiristischen Nützlichkeits-Begriff vollkommen entgegengesetzt sein kann. — Oder, wenn eine andere Ausprägung des Utilitarismus das Nützliche auf der einen Seite dem Natürlichen oder von der Natur Geforderten gleichsetzt, dann aber auf der anderen Seite doch das empirisch Natürliche unvermerkt durch ein ideal Natürliches ersetzt und schliefslich gar die Natur direct mit der Vernunft in Verbindung bringt und erklärt, vernunftgemäfs handeln sei nichts anderes, als Das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer für sich betrachteten Natur folge [1]), so haben wir auch hier — ganz abgesehen von der inhaltlichen Anfechtbarkeit dieser Gedanken — wieder jene Zweideutigkeit der Stellungnahme, die wir nicht billigen können: als Aushängeschild die Natur mit ihren Forderungen, innerhalb deren zu verbleiben freilich einem Jeden „natürlich" ist und so allerdings als Axiom hingestellt werden könnte; dann aber als eigentliche Meinung

[1]) Vgl. Spinoza, Ethik IV. — Aehnlich auch die Sokratische Ethik, welche das Gute als das „Nützliche" erklärt, um zuletzt als das „wahrhaft Nützliche", die Sorge für das Heil der Seele, d. h. für sittliche Reinheit und Vollkommenheit zu definiren.

etwas, was mit der Natur, wie ein Jeder sie sich gedacht hat, gar keine nothwendige Beziehung hat, was für die Meisten sogar den diametralen Gegensatz zu dieser darstellt und nur durch Hinzunahme eines neuen, sehr anfechtbaren Axioms überhaupt begründet werden könnte, eben jenes durchgängige Zusammentreffen der Forderungen der Natur mit denen der Vernunft, wie sie auch der Rationalismus zur Grundlage der Ethik erhebt.

Andererseits — Das mufs zugestanden werden — sind doch diese Fassungen des Eudämonismus insofern vor derjenigen voraus, die nur unmittelbar „Glückseligkeit“ als Ziel des sittlichen Strebens aufstellt, als sie uns letzte Zwecke zeigen, von denen wir leichter, als dort, einsehen, dafs wir uns zu ihrer Erreichung besser nicht ausschliefslich auf die eigene, individuelle Erfahrung beschränken, sondern auch allgemeine Vorschriften berücksichtigen, in denen sich die Erfahrung der Gesammtheit durch Generationen hindurch niedergeschlagen, oder welche eine allgemeingültige, wissenschaftliche Einsicht zum Ausdruck bringen. Wie wir es auf physischem Gebiete als selbstverständlich hinnehmen, dafs über das unserer „Natur“ Angemessene, über die Bedingungen unserer Gesundheit also, der Arzt auf Grund allgemeingültiger Erfahrung und Wissenschaft uns Rath ertheilt, so werden wir auch unsere geistig-sittliche „Gesundheit“ einer solchen der individuellen überlegenen Erfahrung der Gesammtheit und deren Rathschlägen wohl anvertrauen. — Allein hier würde die Frage entstehen, ob uns auf sittlichem Gebiete blofse Gesundheit, also blofse Abwesenheit von Störungen, schon genügen würde, ja, ob dies auch nur unter allen Umständen das höchste Ziel unseres Wollens und Strebens sein kann. — Man hat hier auch auf den „Selbsterhaltungstrieb“ hingewiesen, als die natürliche Grundlage, aus welcher das Streben, seiner „Natur“ gemäfs zu leben, hervorgehen solle. Allein auch Das führt nicht weiter. Denn als blofser Trieb verdient er keineswegs unbedingte und selbstverständliche Berücksichtigung, wo Sittliches in Frage steht, und auch die in ihm sich zum Ausdruck bringende Tendenz der „Selbsterhaltung“ hat als

ethische Forderung, wenn man sie dazu verwenden wollte, keinerlei unmittelbare Evidenz. Nicht an der Erhaltung eines vielleicht leeren Lebens sind wir ethisch interessirt, sondern an der Erfüllung des Lebens, solange es dauert, mit werthvollem Inhalt.

So führt auch der Begriff des eigenen Nutzens oder der eigenen Wohlfahrt, Gesundheit und dergleichen, wie sich zeigt, nicht zu brauchbaren ethischen Axiomen. — Und dazu kommt noch ein Anderes: Soll er nämlich überhaupt zu Recht bestehen, soll mit ihm für die Ethik etwas gewonnen sein, so würde dieser „Nutzen" oder diese „Wohlfahrt" von vornherein so bestimmt werden müssen, dafs das ethisch Werthvolle, Gute, das wir suchen, schon darin enthalten ist, wir also im Grunde nur eine Cirkeldefinition erhalten. Nicht jeder Nutzen, nicht jede Wohlfahrt kann als Ziel des sittlichen Strebens hingestellt werden, sondern nur der „wahre" Nutzen, die „wahre" Wohlfahrt. Und Das, was diesen Inhalt als „wahr" charakterisiren würde, kann zuletzt nur sicher bestimmt werden, wenn man anderswoher den Begriff des Sittlichen schon kennt und daraufhin hier zur Verwendung bringt, Dasjenige also als das wahrhaft Nützliche einfach zu nehmen sich entschliefst, was durch seinen sittlichen Werth alle anderen Arten des Nützlichen überragt. — Ebenso aber, wenn man den Begriff unserer „Natur" als Grundlage ethischer Bestimmungen verwenden will. Sicher ist doch nicht Alles, was wir empirisch in dieser unserer Natur vorfinden, auch ethisch berechtigt, oder gar dessen Bethätigung geeignet, unserem ethischen Streben als eigentliches Ziel vorgehalten zu werden. Wollen wir aber eine Scheidung zwischen Dem vornehmen, was wir zu unserer „wahren" Natur rechnen wollen und Dem, was aus irgendwelchen anderen Quellen nur in uns hineingekommen sein soll, so werden wir wiederum kein anderes, sicheres Mittel haben, Ersteres herauszuerkennen, als dafs wir die doch erst gesuchten Begriffe des Sittlich-Werthvollen schon in den Begriff unserer „wahren Natur" oder unseres wahren Wesens hineinnehmen. Der Naturbegriff ist also gleichfalls nicht geeignet, uns auf dem Wege zur Sitt-

lichkeit als Führer zu dienen; er bedarf vielmehr selbst erst der Orientirung an einem Ideal, das auf dem Boden des empirisch-Natürlichen gar nicht gewonnen werden kann. — Eine solche Idealisirung Dessen, was wir als Natur ansehen wollen, ist übrigens in jedem Falle unerläfslich, wenn wir überhaupt von diesem Begriffe aus dem Wollen irgendwelche Ziele aufstellen wollen, noch ganz abgesehen von einer ethischen Bedeutung dieser Ziele. Denn wollten wir unsere empirische Natur als Dasjenige hinstellen, dessen Forderungen unter allen Umständen befriedigt werden müfsten, so ist nicht abzusehen, was damit eigentlich gesagt sein sollte, da ja aus dieser empirischen Natur nothwendig Alles hervorgegangen sein müfste, was in uns oder durch uns geschieht; es wäre also weder begreiflich, wie es jemals zu einer Abweichung von dieser Natur hätte kommen können, noch auch, wenn es einmal dazu gekommen, woher wir nun, einmal aufserhalb ihrer Leitung stehend, die Fähigkeit nehmen sollten, zu ihr zurückzukehren. Die einzig mögliche Consequenz wäre dann, dem Wollen überhaupt alle Ziele zu nehmen, die Begriffe von gut und böse, Recht und Unrecht, Pflicht und Schuld zu streichen und die Natur mit uns machen zu lassen, was sie will, resp. mufs, auf Grund ihrer allgemeingesetzlichen Ordnung und inneren Consequenz.

Noch ein letztes Axiom haben wir zu erwähnen, das wir vom individuellen Eudämonismus gleichfalls, wenn auch nicht immer, ausgespielt finden, um seine Position zu verstärken und seine Forderung annehmbarer zu machen. Es ist das die Voraussetzung, dafs dann, wenn ein Jeder nur mit allen Kräften nach seiner eigenen Glückseligkeit, seinem eigenen Nutzen strebe, auch die Wohlfahrt, der Nutzen der Gesammtheit am besten gewährleistet werde. Das ist z. B. die ausgesprochene Meinung Spinoza's; und ihm sind zahlreiche neuere Ethiker und Social-Philosophen gefolgt. Dabei ist nun freilich zu beachten, dafs Spinoza nur den wahren, ideal gefafsten Nutzen des Einzelnen im Auge hat. Und in der That kann nur bei solcher

Fassung jene verwegene Voraussetzung überhaupt ernst genommen werden; sie wird sofort zur frivolen Sophisterei, welche vor der Erfahrung nirgend Stand halten kann, wenn man dem Begriff des Nutzens so weit Spielraum verstattet, dafs ein Jeder ihn nach eigenem Gutdünken und je nach den Kräften, die er sich zutraut, in egoistischem Sinne sich zurechtlegen kann, da alsdann der eigene Nutzen leicht mit dem Schaden Anderer erkauft wird, und — unter Voraussetzung der gleichen Gesinnung bei Allen — die Summe des so angerichteten Schadens die des erlangten Nutzens zum grofsen Theil aufheben, vielleicht sogar überwiegen kann.

Allein selbst in jener idealen Fassung Spinoza's ist der Gedanke doch keineswegs einwandfrei, dafs, wer nur recht gründlich den eigenen Nutzen verfolge, damit zugleich, als selbstverständlichen Nebenerfolg, das Wohl der Gesammtheit fördern werde. — Wir Modernen theilen zwar nicht mehr die Sinnesart, welche zur mönchischen Abschliefsung von der Welt, zum Einsiedlerthum führte und hierin allein das höchste, vollkommene Seelenheil finden zu können vermeinte. Allein Denen, die diesen Weg einschlugen, wird es im Allgemeinen doch Ernst gewesen sein mit dieser Ueberzeugung; ihre besondere religiöse Schulung mufste ihnen in der That ihr Beginnen als das sicherste Mittel zur Erlangung ihres Seelenheiles erscheinen lassen. Aber andererseits ist auch klar, dafs bei solcher Denk- und Handlungsweise zwar vielleicht der erhoffte eigene wahre Nutzen erreicht wird, sicher aber für den Nutzen der Gesammtheit nichts geschieht; im Gegentheil, wenn Jeder jenen Weg der Selbstverschliefsung gegen alle Welt einschlagen wollte, würde Niemand mehr sein, der auch nur für die Fortexistenz der Gemeinschaft sorgte, geschweige denn für ihre höheren Cultur- und Lebensbedürfnisse; und so würde alsbald auch Alles dahin sein, was überhaupt den Einzelnen befähigte, zu einer solchen Anschauung des Menschenlebens und seiner höchsten Aufgabe zu gelangen, wie sie ihm bei Einschlagung seines einsamen Weges vorschwebte. — Wie gesagt, wir Modernen denken anders über den wahren Werth und die höchsten Ziele des Menschenlebens.

Allein diese andere Auffassung können wir doch als die höhere, berechtigtere nur hinstellen, sofern wir eben schon überzeugt sind, dafs es nicht genüge, nur an den eigenen Nutzen zu denken, sondern dafs auch das Wohl der Gesammtheit durchaus mit berücksichtigt werden müsse, wenn von einer wahrhaft werthvollen, menschenwürdigen Ausfüllung des Lebens die Rede sein soll. Ohne diese Voraussetzung wäre in der That die Denkweise des Einsiedlerthums unwiderlegbar; eben damit aber der Beweis gegeben, dafs, wo ein Jeder nur das eigene Wohl verfolgt, selbst wenn dies nach einem zweifellos idealischen Maafsstabe bemessen wird, dennoch für die Gemeinschaft nicht nur kein Nutzen, sondern sogar deren Untergang der Erfolg sein kann. — Wollen wir also das Interesse der Gesammtheit oder der Gemeinschaft nicht überhaupt streichen aus der Ethik, so werden wir es doch auf bessere Weise zu begründen haben, als es in dem letztgenannten Axiom des individuellen Eudämonismus geschehen ist.

2. Der sociale Eudämonismus.

Hat man sich einmal überzeugt, dafs eine Begründung der Ethik auf dem Boden des individuellen Eudämonismus undurchführbar ist, und will man doch andererseits die scheinbare axiomatische Evidenz des Gedankens nicht aufgeben, dafs allein da, wo Lust als eigentliches letztes Ziel des Wollens aufgestellt sei, die Frage, warum gerade sie und nicht lieber etwas Anderes erstrebt werden solle, absurd werde, so liegt der Versuch nahe, an Stelle des eigenen Glückes das der Anderen zu setzen, um so dem Odium des Egoismus zu entgehen, das dem Princip der eigenen Glückseligkeit anhaftete und als das eigentliche Hindernifs erschien, den individuellen Eudämonismus als ethisches Princip anzuerkennen. Und zwar kann Dies in doppelter Weise geschehen; entweder so, dafs man sein eigenes Interesse dabei ganz ausschliefst, also nur fremdes Wohl sich zum Ziele setzt; oder so, dafs man sein Streben auf das Wohl der Gesammtheit richtet, so dafs man wenigstens, sofern man

selbst doch zugleich Theil dieser letzteren ist, implicite auch das eigene Wohl mit erstrebt. Das erstere wäre der sogenannte altruistische, das letztere der sociale Eudämonismus i. e. S. Es würde also die Frage sein, ob der Eudämonismus in einer dieser Formen als Fundament der Ethik brauchbar ist und besser, als der individuelle Eudämonismus, den Forderungen gerecht wird, die wir an ein letztes ethisches Princip, ein „ethisches Axiom“ stellen müssen.

Was zuerst den altruistischen Eudämonismus anlangt, so hatten wir bereits bei früherer Gelegenheit darauf hingewiesen, dafs er vor dem individuellen, egoistischen Eudämonismus an sittlichem Werth nicht das Mindeste voraus habe, solange man nur die Glückseligkeit Anderer an Stelle der eigenen sich zum Ziele setzt, dabei aber fortfährt, den Begriff der Glückseligkeit nur im empiristischen Sinne zu nehmen,[1]) also einfach den Neigungen und Gelüsten des Anderen zu Willen zu sein, gleichviel welcher Werth ihnen zukommen möge. Ist einmal diese empirische Glückseligkeit für uns selbst kein ethisch erstrebenswerthes Ziel, so ist sie es auch nicht, wenn wir sie für Andere erstreben. Wollte man aber, auf die allgemeine Höherschätzung der Sorge für fremdes Wohl gegenüber der für eigene Interessen hinweisend, behaupten, die subjective Gesinnung der Selbstlosigkeit und Aufopferung für Andere sei hier das eigentlich Werthvolle, so können wir Das — mit einigem Vorbehalt freilich — wohl zugestehen; nur würden wir darauf bestehen müssen, dafs dann doch eben nicht die Glückseligkeit der Anderen es ist, was den Werth dieser Gesinnung ausmacht, sondern die darin zu Tage tretende eigene Freiheit gegenüber allen blos pathologischen Antrieben und egoistischen Neigungen, die souveräne Herrschaft über das eigene Wesen, so dafs man es ganz in den Dienst frei gewählter, überindividueller Aufgaben zu stellen im Stande ist. Diese Vorzüge sind allerdings auch dann schon vorhanden, wenn ein solches Streben nur Glückseligkeit der Anderen sich zum Ziele setzt; allein

[1]) Vgl. oben S. 164 f.

eine seltsame Inconsequenz bleibt es doch immer, Das, was zu erstreben man für sich selbst nicht mehr als sittliche Aufgabe anerkennen kann, nun doch bei Anderen zu fördern und so naturgemäfs auch dem Glückseligkeits h a n g in diesen Anderen entgegenzukommen, ihn zu festigen und zu verstärken. — Und in der That finden wir denn auch das Bestreben, fremde Glückseligkeit herbeizuführen oder zu fördern, oft genug auf die bedenklichsten Abwege gerathen. Man denkt viel häufiger an die subjective Befriedigung und Genugthuung, die einem das Wohlthätig-s e i n gewährt, als dafs man ernsthaft darüber nachdenkt, ob für den Anderen Das, was man ihm erweisen will, auch wirklich eine Wohlthat im wahren Sinne sein kann. Und Das kann auf empiristischer Basis auch gar nicht anders sein. Denn das i d e a l e Wohl des Anderen kann hier selbstverständlich nicht in Frage kommen. — So gelangt man hier zu einem Egoismus zweiter Ordnung gleichsam, einem „ethischem" Egoismus, der, da er zur Selbsttäuschung verführt, vielleicht bedenklicher noch ist, als der gewöhnliche, naive Egoismus.

Doch auch abgesehen von solchen Erwägungen stellt sich das Princip, sein Streben ausschliefslich auf fremde Glückseligkeit zu richten, als die absurdeste Ausprägung des Eudämonismus überhaupt dar. Nehmen wir nämlich einmal an, dafs es den Vertretern dieses Princips wirklich Ernst wäre mit jener Steigerung der Selbstlosigkeit, welche ausschliefslich das Wohl des Anderen im Auge hat, ohne dabei an das eigene zu denken. Es soll also nicht etwa die Berechnung hereinspielen, dafs dann, wenn A l l e sich die Glückseligkeit·Anderer zum Ziele setzten, sich immer auch genügend Viele finden würden, welche für das Wohl eines solchen Selbstlosigkeits-Helden sorgen würden, — denn Das wäre ja nur ein umso raffinirterer Egoismus an Stelle des abgelehnten. Alsdann müfste doch wenigstens die Möglichkeit bestehen, dafs einmal A l l e zu diesem Ideal der Sittlichkeit sich erhöben; und Das, was dabei herauskäme, dürfte nicht etwas absolut Widersinniges sein. Die Consequenz der vorausgesetzten Selbstlosigkeit wäre es aber, dafs ein Jeder auf alle Art zu hindern suchen müfste, dafs Andere ihm selbst Wohlthaten er-

wiesen oder überhaupt seine Glückseligkeit irgend zu fördern sich bemühten. Und so würde das „Wohl Anderer", das ein Jeder seinem Streben zum Ziele setzt, zuletzt niemanden finden, der es zu empfangen, hinzunehmen sich entschliefsen möchte. Ein allgemeines Fangballspiel mit der „fremden Glückseligkeit" würde die Folge sein, bei dem ein Jeder diese letztere, sobald er sie auf sich zukommen sähe, so rasch wie möglich wieder zurückzuweisen, auf Andere zu lenken suchen müfste. Das mag vielleicht ein ganz unterhaltendes Spiel ergeben, — unsere moderne „Höflichkeit" giebt uns ja manchmal einen Vorgeschmack davon; — nur ist es kein wirklich ethisches Gemeinschaftsleben, dem ein für sich verständlicher, innerer Werth zukäme. — Andererseits aber: fänden sich etwa innerhalb der Gesammtheit doch auch solche, die weniger selbstlos denken, sich also weniger Scrupel machen, die ihnen von Anderen erwiesenen Wohlthaten und Gefälligkeiten anzunehmen, so würde sich auf Diese, also gerade auf die Unwürdigsten, alle Glückseligkeit entladen, und so das gerade Widerspiel von einer vernunftgemäfsen Ordnung der Dinge erreicht werden.

Endlich wäre zu fragen, wie eigentlich der Einzelne dazu kommen soll, fremde Glückseligkeit sich zum Ziele zu setzen. Ist die Voraussetzung, dafs dies ein selbstverständliches Ziel unseres Wollens sei, nicht einfach ein Mifsbrauch des eudämonistischen Axioms, dafs alles Wollen seiner Natur nach auf Lust oder Glückseligkeit gerichtet sei? Denn offenbar bezieht sich dieses Axiom doch, soweit es überhaupt einige Evidenz beanspruchen kann, nur auf eigene Lust und Befriedigung. Wie aber soll von da aus der Uebergang gefunden werden zu einer Gesinnung, welche unter Hintansetzung jedes Gedankens an eigene Lust nur fremde sich zum Ziele wählte? — Man hat sich hier — unter Führung des modernen Positivismus, wie er von A. Comte begründet worden, — durch die Annahme sogenannter „altruistischer" Naturtriebe zu helfen gesucht; Triebe also, die mit gleicher Ursprünglichkeit auf die Glückseligkeit Anderer sich richten sollen, wie die egoistischen auf die eigene und deren Spuren sich mit voller Deutlichkeit

sogar bis in die Thierreihe hinein verfolgen liefsen. Allein so zweifellos dergleichen Triebe in der Elternliebe zu den Kindern nachweisbar sind: es ist doch ebenso zweifellos, dafs sie nicht eben sehr zahlreich sind, überdies mit egoistischen überall aufs engste verwachsen, so dafs dieser Boden weder ausreicht, noch überhaupt recht geeignet erscheint, darauf die selbstverständliche Anerkennung des altruistischen Lebensideals zu begründen. — Das Gefühl dieser Unzulänglichkeit der Annahme altruistischer Triebe war es denn auch, was zu einer Ergänzung derselben durch evolutionistische Hypothesen geführt hat, welche die Grundgedanken der Descendenztheorie hier zur Anwendung zu bringen versuchten. Die altruistischen Triebe sollen sich, sofern sie einem Widerstreit mit den Interessen Anderer nicht ausgesetzt sind, als die dem Individuum förderlichsten erweisen; daher würden auch sie vor Allem vererbt, während die Individuen mit ausschliefslich oder stark überwiegend egoistischen Trieben im Kampfe ums Dasein einander vernichteten. So sei es auf ganz natürlichem Boden im Laufe der Generationen zu immer stärkerer Entwickelung der altruistischen Triebe gekommen, so dafs uns jetzt in der That derartige Triebe in weit umfangreicherem Maafse angeboren wären, als der Menschheit auf früheren Entwickelungsstufen. — Endlich hat man diese Hypothese noch dadurch annehmbarer zu machen versucht, dafs man an Stelle der psychischen Anlage zu altruistischer Denkweise nur gewisse physiologische Correlate in unserem Central-Nervensystem sich vererben und weiterentwickeln liefs.[1]) — Allein diese ganze Construction ist ebenso abenteuerlich, als überflüssig. Vor Allem wäre es ganz unerklärlich, warum auf solchem Boden nicht längst die altruistischen Triebe sich so übermächtig entwickelt haben sollten, dafs die egoistischen daneben einfach nicht mehr zu Worte kommen könnten. Die überlegene Nützlichkeit der ersteren für das Individuum im Kampfe ums Dasein scheint also doch nicht so unzweifelhaft festzustehen, wie hier angenommen wird. — Wäre

[1]) Vgl. H. Spencer, The principles of ethics (1879).

es aber dennoch so, dafs das Individuum selbst im Allgemeinen die Erfahrung ihres Nutzens machen könnte, so würde doch die Bevorzugung ihrer Regungen vor denen anderer Triebe wiederum selbst eine egoistische Handlung sein, und somit der ganze kunstreiche Ableitungsversuch altruistischer Triebe sich als überflüssig erweisen. Denn eine solche bewufste Bevorzugung der altruistischen Regungen müfste an irgend einem Punkte der Entwickelung doch angenommen werden, wenn überhaupt das ethische Verhalten der Selbstaufopferung für Andere hier seine Erklärung finden soll. Solange nur regellos altruistische Regungen mit egoistischen abwechseln und das Individuum beide blindlings gewähren läfst, kann von Sittlichkeit naturgemäfs noch nicht die Rede sein. Ueberhaupt zeigt sich hier deutlich, dafs mit blofsen Trieben, wie der Empirismus will, gar nicht auszukommen ist. Solange wenigstens noch die egoistischen Triebe neben den altruistischen bestehen, — und die Erfahrung lehrt, dafs sie sogar immer noch viel häufiger sich geltend machen, als die altruistischen, — werden diese Triebe selbstverständlich bei vielen Gelegenheiten in Conflict gerathen. Welcher von beiden dann vorgezogen werden soll, Das würde nun doch nicht wieder durch einen Trieb entschieden werden können, sondern dazu bedürfte es einer auf diesem Boden gar nicht ableitbaren sittlichen Entscheidung. Der Empirismus könnte höchstens den Sieg des stärkeren Triebes behaupten, würde aber damit niemals Das, was wir sonst Sittlichkeit nennen, erreichen können, sondern bei dem mechanischen Wechselspiel blinder Triebe stehen bleiben müssen.

Zu dem gleichen Ergebnifs führen aber auch jene anderen Fassungen des altruistischen Eudämonismus, welche, unter Vermeidung solcher gewagten Entlehnungsversuche aus der Descendenztheorie, vielmehr die bewufste Reflexion einsetzen lassen, so dafs die auf wiederholter Erfahrung begründete Einsicht in die gröfsere Nützlichkeit der altruistischen Handlungen für uns selbst es wäre, was uns veranlafste, sie immer mehr den egoistischen vorzuziehen. Sie werden dann eben nicht mehr als altruistische, sondern in egoistischem Interesse vor-

gezogen; die fremde Glückseligkeit ist uns nicht mehr Selbstzweck, wie diese Theorie doch eigentlich vorgab, sondern nur Mittel zum Zweck der eigenen Glückseligkeit. — So ist es auf solchem Boden nur consequent, wenn man, wie Hobbes und Locke, das Zustandekommen altruistischer Sinnesweise rein naturalistisch erklärt, wenn man also annimmt, ursprünglich seien nur egoistische Triebe vorhanden gewesen, allmählich aber habe die Beobachtuug, wie ein altruistisches Verhalten von Anderen gelobt werde und somit Nutzen im Gefolge habe, es dahin gebracht, dass man überall wenigstens altruistisch scheinen wollte; endlich habe dann die Gewöhnung oder auch die Einsicht, dafs dieser Schein dauernd nur aufrecht erhalten werden könne, wenn man sich auch so zu sein bemühe, wie man scheinen wolle, dazu geführt, altruistische Sinnesart wie einen Selbstzweck zu erstreben. — Freilich würde diese Theorie erst vollständig sein, wenn sie uns wahrscheinlich machen könnte, dafs bei dieser Gewöhnung oder auf Einsicht begründeten Umwandlung der unserem Wollen vorschwebenden letzten Ziele die ursprünglich leitenden egoistischen Motive allmählich in Vergessenheit gerathen seien. Denn sonst würde das Ganze immer ein falsches Spiel bleiben und jene ethisch-altruistische Gesinnung niemals entstehen können, aus der allein ein consequent altruistisches Verhalten hervorgehen könnte. Wie es nun damit steht, werden wir sogleich weiter zu untersuchen haben. Im Augenblick interessirt uns an dieser Lehre vor Allem das darin enthaltene Eingeständnifs, dafs man auf empiristischer Basis als ursprünglich doch eigentlich nur egoistische Triebe annehmen dürfe, während man für altruistische Regungen erst nach einer besonderen Erklärung suchen müsse. So empfangen wir auch hier die Bestätigung, dafs der sogenannte „altruistische Eudämonismus“ den egoistischen im letzten Grunde überall voraussetzt, sei es nun, dafs dieser letztere unmittelbar das Motiv giebt, aus dem diejenigen Handlungen, welche im Sinne des ersteren gehalten scheinen, in Wahrheit hervorgehen, oder sei es, dafs dieser Zusammenhang nur in einer früheren Periode bestanden hätte, dann aber in Vergessenheit gerathen wäre.

In diesem letzteren Falle übrigens, wenn er möglich wäre, kann es zweifelhaft werden, ob wir es wirklich noch mit einer empiristischen Theorie zu thun haben; denn wenn hier auch der erste Ursprung der altruistischen Sinnesart in der Gattung überall auf egoistische Regungen zurückgeführt wird, so würde doch jetzt wenigstens der Altruismus eine uns ursprünglich eignende, „angeborene“ Denkungsart darstellen, wie es auch der Intuitionismus behaupten würde. Nicht die einer entlegenen Vergangenheit angehörende Entstehungsgeschichte derartiger Denk- und Sinnesweisen kann maafsgebend sein sollen für Das, was sie jetzt sind und bedeuten. Sobald einmal zugegeben wird, dafs jener Ursprung zur Zeit völlig vergessen sei, in den gegenwärtigen Bethätigungen in keiner Weise mehr zur Geltung komme, mag es bei dieser Entstehung hergegangen sein, wie immer es wolle: der Werth und die Bedeutung des so Entstandenen hat mit der Geschichte seines ursprünglichen Zustandekommens keinerlei nothwendigen Zusammenhang. Nicht einmal Das kann behauptet werden, dafs Das, was einmal historisch geworden sei, ebenso auch wieder untergehen könne, keinen Anspruch erheben dürfe auf absolute Geltung, dafs also insofern wenigstens der Empirismus im Recht wäre, als die Abhängigkeit des fraglichen Gegenstandes von gewissen historischen Bedingungen erwiesen sei. Denn auch bei allen Erkenntnissen und Errungenschaften der Wissenschaft haben zufällige historische Bedingungen eine Rolle gespielt; sie alle können als historische Entwickelungsprodukte betrachtet werden; und dennoch finden sich unter ihnen neben solchen von blos relativer Bedeutung auf solche, denen Niemand eine absolute, für alle Folgezeit gültige Bedeutung absprechen wird, wie z. B. die Sätze der Mathematik oder der mechanischen Physik und dergleichen. — So würde auch die altruistische Sinnesart sehr wohl ein Entwickelungsprodukt sein und doch den Charakter einer absoluten, nicht wieder verlierbaren Wahrheit haben können.

Nach alledem kann dieser naturalistische Ableitungsversuch der altruistischen Regungen, selbst wenn er zu Recht bestände, zu-

letzt doch nicht eigentlich dem Empirismus zu gute kommen, sondern uns viel eher eine intuitionistische Auffassung nahe legen. Allein es läfst sich zeigen, dafs es überhaupt unmöglich ist, wie es hier versucht wird, altruistische Denkungsart aus egoistischen Trieben hervorgehen zu lassen. Wenn in einem früheren Stadium der Entwickelung als ursprünglich nur selbstsüchtige Motive zugelassen werden und diese allein, und zwar in ganz besonderer, raffinirter Steigerung, es sein sollen, welche den Einzelnen bewegen können, in seinen Handlungen den Schein der Selbstlosigkeit zu erstreben, so ist auf keine Art abzusehen, wie nun später diese egoistischen Motive derart in den Hintergrund treten sollten, wie es hier vorausgesetzt wird. Das wäre nur dann vielleicht erklärlich, wenn völlig ausnahmslos und einleuchtend die altruistischen Handlungen auch höchste egoistische Befriedigung im Gefolge hätten, so dafs wir auf andere Mittel, unseren egoistischen Regungen Genüge zu thun, uns nicht erst zu besinnen brauchten, sondern einfach die am meisten altruistische unter den möglichen Handlungsweisen aufzusuchen hätten. Nun aber giebt es doch zweifellos selbstlose Handlungen, und zwar dürfte es die Mehrzahl sein, bei denen eine unmittelbar ersichtliche Befriedigung selbstischer Interessen durchaus nicht eintritt oder zu erwarten ist. Hat also wirklich ausschliefslich der Gedanke des Eigennutzes die Führung, so würden höchstens solche altruistischen Handlungsweisen in uns Boden fassen können, welche eine egoistische Befriedigung in sichere Aussicht stellen, niemals aber solche, bei denen diese Aussicht unsicher ist oder gar die Gefahr des Zu-kurz-Kommens der selbstischen Interessen überwiegt. Auch Das aber ist nicht zu erwarten, dafs man etwa auf die günstigeren Erfahrungen hin, die man mit einigen altruistischen Handlungen gemacht, nun gleich zu dem Glauben gekommen sein sollte, ein jedes altruistische Verhalten müsse Befriedigung der egoistischen Regungen, und zwar mehr, als jedes andere Verhalten, im Gefolge haben. Denn die Fälle mufsten häufig genug eintreten, dafs eine altruistische Handlung die empfindlichsten Schädigungen des Interesses der Selbstsucht nach sich zog; und solche Er-

fahrungen mufsten, wenn wirklich dieses Interesse die ganze Denkweise beherrschte, das wirksamste Gegengewicht bilden gegen das Ueberhandnehmen der blind altruistischen Denkweise. Ein Vergessen der ursprünglich leitenden egoistischen Motive ist also auf diesem Wege in keiner Weise wahrscheinlich zu machen.

Man hat nun, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, die empiristische Lehre von der natürlichen Entwickelung der altruistischen Sinnesart aus egoistischen Regungen so gewendet, dafs das „Vergessen“ der letzteren erst bei der wiederholten Mittheilung von Generation an Generation eingetreten sei. Bei dieser Mittheilung nämlich werden begreiflicher Weise die eigentlich leitenden selbstsüchtigen Motive in der Regel verschwiegen werden, sofern man doch wenigstens den Schein der Selbstlosigkeit nützlich findet, überhaupt aber in dem Anderen selbstische Interessen zu nähren schon darum vermeiden wird, weil diese alsdann leicht auch einmal gegen einen selbst sich richten könnten. So wird man der aufkommenden Generation die selbstlose Gesinnung schon von vornherein als Selbstzweck dargestellt und empfohlen haben; die Gewöhnung und der Autoritätsglaube des erst in der Entwickelung begriffenen gegenüber dem reifen, fertigen Individuum mögen dann dahin gewirkt haben, dafs diese Gesinnung schliefslich der empfangenden Generation immer mehr zur anderen Natur wurde, den Charakter angeborener altruistischer Sinnesart annahm. — Allein die hier eingeführten Leitgedanken genügen nicht. Sie erscheinen uns nur darum so plausibel, weil wir stillschweigend eine gewisse Empfänglichkeit für altruistische Gesinnung, deren Zustandekommen diese Theorie doch erst erklären will, schon überall voraussetzen. Ohne solche Voraussetzung bleibt es durchaus unverständlich, wie die ursprünglich dann doch gleichfalls nur für selbstische Motive empfängliche Nachkommenschaft eigentlich dazu kommen soll, sich von dem selbständigen und überlegenen Werthe der selbstlosen Handlungsweise überzeugen zu lassen. Entweder würden die Erziehenden an diese zuerst allein gegebenen selbstischen Interessen anknüpfen müssen und die verlangte Handlungsweise

als den zweckmäfsigsten Weg zu deren Befriedigung hinstellen, — und dann könnte es wieder zu dem behaupteten „Vergessen" der Selbstsucht-Motive niemals kommen; oder man ist genöthigt zuzugeben, dafs neben den egoistischen doch ebenso ursprünglich auch andere, eben die altruistischen Regungen im Individuum vorhanden sind, welche allein für die Lehre von dem selbständigen Werthe der Selbstlosigkeit einen geeigneten Boden hergeben können, — und dann wäre wiederum der ganze künstliche Ableitungsversuch dieser altruistischen Denkungsart überflüssig.

So ist es das Ergebnifs unserer Untersuchungen, dafs auf empiristischer Basis ein altruistischer Eudämonismus überhaupt nicht zu begründen ist, vielmehr jede Einführung altruistischer Momente in die Voraussetzungen und Axiome der Ethik bereits eine Durchbrechung der empiristischen Principien bedeutet, jeder Versuch aber einer Zurückführung der altruistischen auf egoistische Regungen sich als undurchführbar erweist. — Allein damit ist der eigentlich „sociale" Eudämonismus noch in keiner Weise berührt; nur das Princip, fremde Glückseligkeit unter Ausschlufs der eigenen sich zum Ziele zu setzen, werden wir als ethisches Axiom auf empiristischer Grundlage nicht mehr anerkennen können. Prüfen wir nunmehr den socialen Eudämonismus i. e. S., welcher das Wohl der Gesammtheit als letztes Ziel unseres ethischen Strebens hinstellt.

Das empiristische Grundaxiom, dafs Jedermann von selbst und nothwendig nach Glückseligkeit strebe, ist auch der Ausgangspunkt des socialen Eudämonismus i. e. S. Aber von diesem Grundgedanken aus erhebt er sich alsbald zu der Idee einer möglichst allgemeinen Ausbreitung solcher Glückseligkeit. Die Gesammtheit oder doch die engere Gemeinschaft, in der man lebt und mit der man in actuellere Beziehung tritt, soll ihrer theilhaftig werden; oder — in anderer, modernerer Fassung, wie sie Bentham formulirt hat, — das

größstmögliche Glück (Wohl) der größstmöglichen Anzahl wird als das eigentliche Endziel alles sittlichen Strebens hingestellt. — Halten wir uns vorerst an diese letztere Fassung, so erhebt sich die Frage, worin denn nun dieses „Glück" der Einzelnen oder ihrer Summe zu suchen wäre. Und es zeigt sich, daſs auf empiristischem Boden eine eindeutige Antwort hierauf kaum möglich ist. Denn die Bedürfnisse, Neigungen und Interessen der Einzelnen werden vielfach auseinandergehen, so daſs, wer es ernst nehmen wollte mit dem Princip der gröſstmöglichen Glückseligkeit oder, wie man es auch genannt hat, der Maximation der Glückseligkeit, sich vor die unendliche Aufgabe gestellt sehen würde, bei allen Einzelnen herumzufragen, was sie als zu ihrer Glückseligkeit gehörig ausgeben wollen; und da dieser Glückseligkeitsbegriff meist noch wiederholten Veränderungen unterworfen ist, so würde man auch diesen beständig nachzufragen haben. — An Stelle dieses niemals zu Ende zu bringenden Verfahrens hat es der Empirismus nun vorgezogen, gewisse Durchschnitts-Annahmen einzuführen, die im Groſsen und Ganzen bei der weit überwiegenden Mehrzahl, zum Theil sogar bei Allen, zutreffen sollen. An die natürlichen oder auch die historisch herausgebildeten Bedürfnisse des Einzelnen, wie Nahrung, Kleidung, Wohnung, Theilnahme an den Cultur-Errungenschaften u. s. w. anknüpfend, hat er die Mittel zu deren Befriedigung als Güter bezeichnet, und diesen elementaren dann weiterhin auch höhere, idealere Güter an die Seite gestellt, durch welche die höheren, gleichfalls allgemein vorauszusetzenden Bedürfnisse befriedigt würden. Sofern nun diese „Güter" die Mittel darstellten, solche Befriedigung und folglich Glück oder Wohlfahrt zu erzeugen, sofern sie sich also als zweckmässig oder nützlich erwiesen zur Herbeiführung oder Förderung des letzten Endzweckes, den der Empirismus überall festhält, der Glückseligkeit: insofern konnte dieser sociale Eudämonismus auch als „socialer Utilitarismus" bezeichnet werden; ja, man hat auch die Bezeichnung des „Utilitarismus" schlechthin auf ihn speciell übertragen, indem man den individuellen Utilitarismus, der freilich von ungleich geringerer Bedeutung ist.

auch nicht mit einer so anschaulichen Güterlehre in Verbindung gebracht werden kann, wie der sociale, neben diesem aufser Betracht liefs.

Mit dieser Güterlehre konnte man in der That glauben, eine verhältnifsmäfsig objective Bestimmung des eigentlichen Inhalts der ethischen Bestrebungen gewonnen zu haben. Allein es konnte nicht ausbleiben, dafs bei der praktischen Weiterbildung dieser Lehre die am nächsten liegenden, materiellen Güter unverhältnifsmäfsig in den Vordergrund traten und die höheren, geistigen — trotz aller persönlichen Vorliebe und Hochachtung, die man ihnen vielfach entgegenbringen mochte, — doch mehr nur als eine Art Luxus-Zugabe erschienen, die in einer auf solche Güterlehre zugeschnittenen Gesellschaftsordnung keine rechte Heimstätte fanden. — Das zeigte sich bei den Versuchen, eine maafsgebende Instanz aufzustellen für Das, was als ein Gut oder andererseits als ein Uebel anzusehen sei. Wollte man darüber den Durchschnitt, die Mehrheit entscheiden lassen, so war es zu augenscheinlich, dafs alsbald das Niveau der „Güter“ auf die niedrigste Stufe herabgedrückt werden mufste. Sollten aber die „Einsichtigen“ entscheiden, so verliefs man eben damit den Boden des Empirismus und führte in der „Einsicht“ einen Maafsstab ein, den man hier gar nicht zu begründen vermochte; überhaupt aber nahm man dieser Theorie gerade Das, was ihre Stärke ausmachte, die Anknüpfung an Das, was ein Jeder von Natur als ein Gut sich vorstellte und ersehnte. — Auch hier wieder stellt sich die Unfähigkeit des Empirismus heraus, auf seinem Wege das Zustandekommen der höheren sittlichen Werthschätzungen wirklich begreiflich zu machen, die er als mechanisches Product einer natürlichen Entwickelung hinstellen möchte. Für ihn bleibt es immer dabei, dafs nur Das als ein Gut gelten darf, dessen Nutzen in handgreiflicher Erfahrung vorliegt. Sobald er ideelle „höhere“ Momente in die Bestimmung dieses Begriffes hineinnehmen will, kommt er zwar der objectiven Wahrheit näher, entfernt sich aber nothwendig um ebensoviel von seinen eigentlichen Grundlagen und macht sich Werthschätzungen zu Nutze, die auf ganz

anderem, von ihm gerade überall bestrittenen Boden erwachsen sind. — Wohl giebt es wahre, idealische Güter; aber worin sie zu suchen sind, Das würde nur Demjenigen klar zu machen sein, welcher wahre Sittlichkeit und Tugend schon kennte. Niemals aber würde der Begriff der Sittlichkeit zu gewinnen sein, wenn man ihn einfach als Herstellung von Gütern bestimmen wollte. Es würde ohne die Voraussetzung des Sittlichen gar kein Maafsstab existiren, die Höherwerthigkeit des einen gegenüber einem anderen Gute abzumessen.

Noch weniger durchführbar aber wäre der sociale Eudämonismus in der Gestalt, wie Bentham's Leitgedanke einer „Maximation der Glückseligkeit“ sie fordern würde. Auch hier würde man selbstverständlich nicht Das, was ein Jeder im Besonderen thatsächlich als seine Glückseligkeit ersehnt, fördern dürfen, nicht blindlings einem Jeden zu Willen sein können, sondern eine normale Glückseligkeit seiner Berechnung zu Grunde legen müssen, deren nähere Bestimmung man den Durchschnittserfahrungen zu entlehnen hätte. Die Aufgabe der Aufstellung normaler Lust- und Unlustempfindungen und vollends eines Maafsstabes der Vergleichung aller dieser Empfindungen unter einander, so dafs nun eine Abschätzung der verschiedenen auf Grund unserer möglichen Handlungen zu erwartenden Summen solcher Lust- und Unlusterregungen möglich wäre, hat bisher noch niemals eine auch nur einigermaafsen befriedigende Lösung gefunden, so viel Scharfsinn und psychologische Zergliederungsarbeit auch schon darauf verwendet ist. Wollte man auch für die Aufstellung solch eines Maafsstabes lediglich die Durchschnittserfahrungen verwenden, also der grofsen Masse, der Majorität das Wort geben, so würden gerade die höchsten, edelsten Lustempfindungen, wie sie aus einem wahrhaft sittlichen Verhalten entspringen, bei weitem zu kurz kommen gegenüber den niederen, der Masse geläufigeren. Andererseits würde auch der Einsichtige, der jene höheren, ethischen Gefühle vollkommen zu würdigen wüfste, in Verlegenheit gerathen, in welcher Weise er sie mit den niederen überhaupt in Verrechnung bringen sollte. Ihm würde keine, wenn auch noch so grofse Summe der letzteren

genügen, um auch nur eine einzige Regung der ersteren Art aufzuwiegen. Wollte man aber wiederum, was dann die Consequenz wäre, nur Gefühle der ersten Art in Rechnung bringen, so würde man sich nicht nur völlig entfernen von dem, was der Gedanke einer Maximation der Glückseligkeit ursprünglich meinte, sondern auch gar kein Mittel besitzen, die sittlich-idealischen Gefühle von den übrigen zu unterscheiden, sie aus den Lustgefühlen überhaupt herauszuerkennen. Denn eben das Moment des Ethischen, auf dem sie sich begründen, kann hier nicht schon vorausgesetzt werden, sondern sollte gerade aus der Bestimmung, dafs es das die gröfste Lustmenge Erzeugende sei, erst gewonnen werden.

Noch eine andere Schwierigkeit hat man mit Recht dem Maximationsprincip entgegengehalten. Selbst unter der Voraussetzung nämlich, dafs die Aufstellung eines einheitlichen Maafsstabes für alle Lust- und Unlustarten und für alle normalen Individuen möglich wäre und dementsprechend eine Vorherberechnung der gröfsten Lustmenge, wie sie sich an diese oder jene Handlung anschliefsen würde, wirklich ausgeführt werden könnte, würde doch eine solche Berechnung immer so complicirt und schwierig bleiben, und dabei so zahlreichen Fehlerquellen ausgesetzt, dafs *diese* Art, unter den möglichen Handlungen die sittlich vollkommenste und also pflichtmäfsige herauszuerkennen, sicher nicht geeignet sein würde, in jedem einzelnen Falle zur Anwendung gebracht zu werden. Da hier der Einzelne gar keinen Anhaltspunkt *in sich selber* findet, sondern seine ganze Abschätzung des Sittlichen von der Erfahrung *objectiv* gegebener Factoren abhängig machen müfste, so würden weitaus die Meisten niemals in der Lage sein, sich auf die Richtigkeit ihrer Berechnung verlassen zu können. Im Einzelfalle also müfste man sich, um nur überhaupt zu bestimmtem Entschlusse gelangen zu können, überall an schon bestehende *allgemeine Vorschriften* halten, in denen die bisherigen Durchschnittserfahrungen der Gesammtheit ihren Niederschlag gefunden. Zu wirklich *eigener*, auf der eigenen *Einsicht* begründeter Entscheidung würde man hier nicht gelangen können, wie sie das „Gewissen“ doch unablässig von uns fordert. Denn da jeder

kleinste Fehler in der Vorherberechnung der gröfsten Glückssumme das Ergebnifs schon völlig verändern kann, würde nicht einmal die bei zunehmender Uebung zu erwartende wachsende Genauigkeit der Berechnung uns der vollendeten Sittlichkeit (nach diesem Maafsstabe gemessen) stetig näher bringen; sondern solange wir nicht absolute Sicherheit erreicht hätten, wäre uns überhaupt gar keine Sittlichkeit möglich. Die „nach besten Kräften" angestellte, also subjectiv betrachtet vorzüglichste Ausführung der Berechnung kann hier objectiv völlig werthlos, ja verwerflich bleiben.

Nur für den Gesetzgeber etwa oder für den Nationalökonom kann das Maximationsprinzip als Grundlage seiner Aufstellungen überhaupt ernstlich in Frage kommen. Wenigstens wird es immer eine berechtigte und nützliche Aufgabe sein, diejenige Gesellschafts- und Rechts-Ordnung herauszurechnen, bei welcher — der durchschnittlichen Erfahrung gemäfs — nicht nur die natürlichen Bedürfnisse und Neigungen aller Einzelnen am leichtesten und zweckmäfsigsten befriedigt werden, sondern überhaupt Alles, was von den Tonangebenden zur allgemeinen Wohlfahrt gezählt wird, am vollkommensten realisirt werden kann, wie dementsprechend die Arbeitsleistungen zu vertheilen sein würden u. s. w. Allein diese Aufgabe kann in befriedigender Weise nur gelöst werden, wenn man über den Begriff dieser „Wohlfahrt" bereits stillschweigend sich geeinigt hat. Und wie sehr in diesem Punkte thatsächlich die Ansichten auseinandergehen, Das zeigen die unaufhörlichen, lebhaften, ja leidenschaftlichen Verfassungs- und Gesetzes-Kämpfe aufs deutlichste, von denen wir das Leben der modernen Völker durchzogen sehen. Das, worüber man einigermaafsen einig ist, erhebt sich auch hier nur wenig über ein gewisses Mindestmaafs des „Nothwendigen" hinaus, d. h. Das, was zu einem leidlich gesunden und für die Begriffe der Masse behaglichen Dasein unentbehrlich ist. Die Erfüllung dieses Daseins mit einem es doch eigentlich erst werthvoll machenden, höheren Inhalt bleibt dabei noch völlig aufser Betracht oder wird höchstens einmal gelegentlich gestreift und dann von sehr einseitigen, „praktischen" Ge-

sichtspunkten aus bestimmt und gewerthet. — Einen Ersatz für die Ethik würde also die Nationalökonomie — trotz aller Bedeutsamkeit, die ihr als praktischer Wissenschaft unbestritten zukommt, — niemals bieten können. Sie giebt und kann nur geben eine geeignete Basis des menschlichen und gesellschaftlichen Daseins. Ueber die letzten Ziele und möglichen Zwecke dieses Daseins vermag sie aus sich heraus nichts zu entscheiden, sondern ist hier zu einer stillschweigenden oder ausgesprochenen Anleihe bei der Ethik genöthigt. Ja, bei ihrer principiellen Gebundenheit an die sogenannten „realen Factoren" wird sie immer die empirisch gegebenen Durchschnittsbestrebungen der Masse derart bevorzugen, daſs darüber das ethisch-idealische Interesse leicht zu kurz kommt. So geschieht es denn in der That, daſs die Nationalöconomie eine Reihe von Werthen oder Gütern gleichsam axiomatisch als Grundlage ihrer Aufstellungen wählt, welche gerade den sittlich am höchsten Stehenden gar nicht als ethisch werthvoll erscheinen, sondern höchstens als Mittel zu einem erst noch aufzusuchenden Zweck überhaupt einen gewissen, relativen Werth beanspruchen können, ohne diese Beziehung aber, und ohne actuelle Bethätigung im Sinne der eigentlich erst ethischen Zwecke, durchaus ohne Bedeutung bleiben würden; hierher würde aller Besitz, alle Culturgüter, ja selbst die Gesundheit und das Leben als bloſses Dasein überhaupt zu zählen sein.

Wenn wir nun trotzdem in der historischen Entwickelung des Gemeinschaftslebens ganz allgemein der Herausbildung social-utilitaristischer Gesichtspunkte in der ethischen Werthschätzung begegneten [1]), so wird zuletzt allerdings zuzugestehen sein, daſs diesem Maaſsstabe an seinem Orte in der That ethische Bedeutung zukommt; aber es folgt nicht daraus, daſs es nun der oberste, oder gar einzige Maaſsstab ethischer Beurtheilung sein müsse. Wir fanden vielmehr auch dort das eigentlich Ethische nicht in einem Nutzen oder Glück der Gemeinschaft als solchem, gleichviel worin man diesen Nutzen auch suchen mochte; sondern

---

[1]) Vgl. oben S. 90 ff.

nur im Hinblick auf einen dahinterstehenden sittlich werthvollen Zweck, — wir bestimmten ihn vorläufig als Erweiterung der Sphäre des möglichen Wollens, — empfing die Gemeinschaftsorganisation und Alles was ihrer zweckmäfsigeren Gestaltung dienen kann, auch seinerseits einen gewissen, immer aber doch relativ bleibenden, ethischen Werth. — Ueberhaupt aber fanden wir neben der social-utilitaristischen Schätzungsart auf demselben historischen Boden überall zugleich andere Maafsstäbe ethischer Werthschätzung herausgebildet, denen man keineswegs etwa nur untergeordnete Bedeutung gegenüber jenen ersteren zusprechen konnte. Ja, die mechanische Entstehungsweise dieser Schätzung nach der Nützlichkeit für Andere gab nicht einmal Sicherheit für einen sittlichen Eigenwerth der in Frage kommenden Handlungen; denn dafs ein Anderen nützliches Verhalten bei Diesen Beifall und Anerkennung findet, beweist eben nur, dafs diese Anderen es als ihnen nützlich zu schätzen wissen, keineswegs aber auch schon, dafs es an sich lobenswerth und nachahmungswürdig sei, dafs es den Werth der so handelnden Persönlichkeit selbst zu erhöhen geeignet wäre. — Auch die Gesetze mit ihren Strafandrohungen, obschon sie dem social-utilitaristischen Gesichtspunkt, den sie vertreten, in dem gemeinen Bewufstsein den gröfsten Nachdruck verleihen, können doch nicht als Beweis genommen werden, dafs diese Schätzungsweise vor den anderen einen Vorrang habe oder gar die einzige sei, die für ethische Beurtheilung in Frage käme. Auch sie sind vielmehr nur dazu da, um eine zuverlässige Ordnung der gesellschaftlichen und Verkehrs-Beziehungen zwischen den Einzelwesen zu schaffen; aber diese Ordnung ist noch keineswegs die Sittlichkeit selbst, sondern nur erst der Boden, auf dem sittliches Leben sich erheben kann.

Dies ist der Punkt, in dem die Dichter jener berühmten Staats-Ideale oder Utopien, von Platon bis herab auf Bellamy, es zumeist versehen haben. Sie vergessen, dafs die Gesetze und der Staat überhaupt nicht Selbstzweck sind, sondern immer nur für die Einzelwesen, deren Gemeinschafts-Organisation sie darstellen, da sind und nur im Hinblick auf sittlich werthvolle

Zwecke, die sie dem Wollen dieser Einzelwesen ermöglichen und an die Hand geben, einen eigenen Werth beanspruchen können. So ersinnen sie eine Ordnung der Dinge, die zwar für den unbetheiligten Zuschauer einen hohen ästhetischen Reiz haben mag, ein Urbild organisatorischer Vollkommenheit darstellt; allein sie lassen aufser Acht, dafs die in solcher Alles festlegenden Gesetzesordnung Lebenden zu solchem ästhetischen Genufs nur wenig aufgelegt sein werden, wenn ihnen durch eben diese Ordnung so sehr alles eigene Wollen und Handeln aus der Hand genommen ist, dafs sie nur noch wie Theile einer grofsen Maschine wirken können, nur ausübende Organe des festgelegten Gemeinschafts-Willens sein dürfen.

Uns erschien die gesellschaftliche Ordnung oder der Staat vielmehr nur als Mittel zum Zweck, als eine Institution, welche die Sphäre unseres möglichen Wollens und Handelns über die Grenzen des unmittelbar individuellen Wirkens hinaus ins Ungemessene erweitert.[1]) So versteht es sich für uns von selbst, dafs der Staat nicht zum „Leviathan", wie Hobbes wollte[2]), werden darf, der alle Einzel-Interessen in sich verschlingt, sondern dafs alle seine Gesetze und Bestimmungen in dem Sinne zu halten sind, dafs er jenem Zweck auch wirklich gerecht zu werden vermag. Wer den Staat als absolut Erstes hinstellt, als einmal gegebenen Thatbestand, dem sich der Einzelne einfach unterzuordnen habe, wird für diese Unterordnung niemals eine Verpflichtung begründen können, aufser durch den Hinweis auf die vom Staate in Aussicht gestellten Strafen und Zwangsmaafsregeln. Eine Ethik wird sich auf solchem Boden niemals errichten lassen. Ueberdies aber fälscht man den historischen Sachverhalt; denn es ist niemals so, dafs der Staat seine Ordnung nur durch Zwang und Gewalt durchsetzt, vielmehr kommt ihm die Einsicht zu Hülfe, dafs sein Bestehen dem wahren ethischen Interesse des Einzelnen gerade die willkommenste Förderung verspricht, nicht der Einengung oder Unterdrückung, sondern der

[1]) Vgl. oben S. 79 ff.

[2]) Vgl. Thomas Hobbes „Leviathan", London 1651.

Erweiterung der Wirkungssphäre eines wahrhaft eigenen Wollens zu dienen vermag.

Anders scheint sich das Verhältnifs zu gestalten, wenn wir den Staat als Träger eines nationalen Lebens fassen, als Schützer und Erhalter der idealen Güter, wie sie die Nation in ihrer historischen Entwickelung erzeugt und in Sprache und Sitte, in Kunst und Dichtung zum Ausdruck gebracht hat. Dieses nationale Leben ist doch so augenscheinlich etwas Höheres, Uebergeordnetes gegenüber den Interessen und Bestrebungen des Einzelwesens, dafs der Gedanke vielleicht doch berechtigt ist, das erstere als letzten, obersten Selbstzweck zu fassen, dem an sich eine verpflichtende Kraft zukäme, die sich auch auf die Einzelwesen erstreckte. — Allein auch diese Auffassung würde nur eine Verkehrung der ursprünglichen und natürlichen Ordnung bedeuten. Jene Güter des nationalen Lebens haben gerade darin ihren unvergleichbaren, idealischen Werth, dafs sie dem Einzelnen eine höhere und reichere Wollenssphäre erschliefsen, in der er freilich sich des gleichen, gemeinsamen Strebens mit Anderen bewufst wird, doch immer so, dafs ein Jeder dabei durchaus als geschlossene, eigene Persönlichkeit zur Geltung kommt, nicht aber etwa nur als unselbständiges Glied einer unterschiedslosen Gesammtheit, in der sein Eigenleben einfach unterginge. Und nicht der Staat, sondern die Gesammtheit der Einzelnen, als Persönlichkeiten, ist als der eigentliche Träger dieses nationalen Lebens anzusehen, so dafs auch dem Staate nur die Aufgabe des Schutzes seiner Güter zufällt, nicht etwa die Herstellung solcher Güter. — In der That ist auch die verpflichtende Kraft, welche den Bestrebungen des nationalen Lebens gegenüber dem Einzelwesen zuzusprechen ist, nur dann so selbstverständlich, wenn wir diesen Werth derselben für die Einzelpersönlichkeit dabei im Auge haben; als blofsen Willensäufserungen einer mit äufserer Gewalt ausgestatteten Gesammtheit dagegen würde ihnen eine moralische Verbindlichkeit wenigstens nicht zugestanden werden können.

3. Der Evolutionismus.

Als eine besondere Form des Eudämonismus ist endlich noch der sogenannte „Evolutionismus“ zu erwähnen, soweit er auf empiristischem Boden steht. Denn alsdann wird der Gedanke einer Entwickelung nicht von der Seite eines idealischen Zieles her betrachtet, dem diese zuzustreben hätte, sondern als ein natürlicher Procefs, welcher das von Natur in uns Angelegte zu fortschreitender Entfaltung bringt. Die innere Spiegelung eines solchen Processes in unserem Gefühlsleben aber mufs sich als ein Wohlbefinden, als Glückseligkeits-Empfindung darstellen, sofern durch ihn zugleich gewisse in uns vorhandene Naturtriebe — jenen vorausgesetzten „Anlagen“ entsprechend — eine immer wachsende Befriedigung finden. — Dieses Princip der Entwickelung läfst sich sowohl auf das Individuum, wie auf die historische Gesammtheit der Gemeinschaft anwenden, und dementsprechend hat man einen individuellen und einen socialen oder auch universellen Evolutionismus unterschieden.

Sofern nun hier ein Naturprocefs als das eigentliche Kriterium des Sittlichen hingestellt wird, bliebe praktisch als die eigentlich sittliche Aufgabe nichts übrig, als das möglichst ungestörte Walten-lassen dieses Processes, das willige Sich-treiben-lassen an Stelle jedes activen Eingreifens in unsere Entwickelung. Oder, soweit dennoch von Activität die Rede sein sollte, müfste diese sich darauf beschränken, jenen Naturprocefs, soweit man seine Richtung und Tendenz erkannt hat, nach Möglichkeit zu fördern und zu beschleunigen. Denn eine Entwickelung in dem Sinne, dafs wir, wenn auch unter Benutzung des uns von der Natur mitgegebenen Materials, uns eigene, selbstgeschaffene Ziele stellten, würde nicht mehr der empiristischen Ethik angehören. Wir werden an anderer Stelle darauf zurückzukommen haben.

Es fragt sich jetzt, ob wir auf diesem Boden ethische Bestimmungen gewinnen können, welche dem adäquat sind, was wir sonst unter Sittlichkeit verstehen. Das ist nun ganz augen-

scheinlich nicht der Fall. Wir finden in uns neben solchen Naturanlagen, deren Entfaltung uns ethisch interessirt, in reicher Fülle auch solche, bei denen eine ungehinderte Entwickelung keineswegs zu wünschen ist. „Anlagen“ müssen wir zuletzt für alles voraussetzen, was sich thatsächlich aus uns entwickelt; und so auch verbrecherische oder doch verderbliche Anlagen beim Verbrecher. Ja, unsere Anlagen widerstreiten vielfach einander; neben solchen zu egoistischer Sinnesart stehen solche zu altruistischer Denkweise u. s. f. Soll also die Entwickelung aller Naturanlagen befürwortet werden, so gäbe Das eine Ethik, die mit unseren sonst gewohnten Begriffen von einer solchen wenig Aehnlichkeit hätte, und die zu begründen schwer halten dürfte. Will man aber unter diesen Anlagen eine Auswahl treffen und auf diese allein das Entwickelungsprincip anwenden, so würde doch der Maafsstab, nach welchem wir auswählen wollen, selbst schon ein ethischer sein müssen. So erhielten wir auf diesem Wege niemals eine letzte, axiomatische Bestimmung des Ethischen, sondern nur eine Forderung sehr zweifelhaften Charakters, die all' ihre Berechtigung, soweit solche ihr zukommt, nur dem schon anderswoher bekannten Sittlich-Idealischen entlehnen könnte. Ueberdies aber würde in jedem Falle die Frage offen bleiben, welche Verpflichtung eigentlich für uns bestehen sollte, uns den vermeintlichen Forderungen der Natur, die Ausbildung unserer Anlagen betreffend, zu fügen. Weist man hier auf die dabei zu erwartende Glückseligkeit hin, so bleibt immer wieder die Antwort: für seine Glückseligkeit zu sorgen müsse doch einem Jeden auf seinem eigenen Wege freistehen; man könnte niemals verpflichtet werden, sie gerade da zu suchen, wo sie nach der Meinung Anderer am besten zu finden sei.

In der That hat denn auch der individuelle Evolutionismus, soweit er sich auf empiristischem Boden hält, in der Geschichte der Ethik es kaum irgend zu nennenswerther Bedeutung gebracht. Um so nachdrücklicher hat man das Princip des Evolutionismus auf die Social-Ethik anzuwenden versucht; doch auch hier zuletzt, ohne die Unklarheiten beseitigen zu

können, die in dem Begriffe der Entwickelung liegen. — Irgend eine Entwickelung hat bei den am historischen Leben betheiligten Nationen überall stattgefunden. Aber nicht jede Phase einer solchen Entwickelung erscheint uns als eine Entwickelung zum Besseren. Perioden eines mächtigen, kraftvollen Aufstrebens folgen vielfach solche des Verfalls und der Zersetzung, ohne dafs wir sie doch als Perioden blofsen Stillstandes der Entwickelung bezeichnen könnten. Wir unterscheiden vielmehr eine gesunde, fruchtbare, lebenskräftige Art der Entwickelung und auf der anderen Seite eine solche, von der wir vorherzusehen glauben, dafs sie trotz fieberhaftester Beschleunigung und Steigerung nur rasch vergängliche Erfolge zeitigen wird, im Ganzen aber einem Auflösungsprocefs unaufhaltsam entgegentreibt. — Wohl kann man nun einen Schritt weitergehen und behaupten, nicht in der Entwickelung einzelner Nationen, sondern in der ganzen Menschheit sei Dasjenige zu suchen, woher allein alle ethischen Bestimmungen ihren Inhalt empfangen könnten. Und eben die Menschheit als Ganzes schreite doch fort trotz des Unterganges einzelner Völker; ja gerade in diesem Procefs der Ausscheidung des minder Lebenskräftigen, Alternden, Siechgewordenen liege selbst ein entscheidendes Moment des Fortschrittes der Entwickelung. — Allein auf solchem Wege würden wir uns alsbald haltlos ins Unbestimmte, Unerkennbare verlieren und kaum eine andere Wahl haben, als bei völligem Fatalismus zu endigen. Denn welche Begriffe wir uns auch von einem Fortschritt der Menschheit machen mögen: die Geschichte hat uns noch nirgend bestätigt, dafs einer von diesen sich von selbst immer mehr und mehr durchsetzte, ja, ohne unser bewufst absichtliches Handanlegen überhaupt dazu befähigt wäre. Weder die Idee eines einheitlichen Weltstaatenthums, noch die eines Weltkirchenthums ist seit Jahrtausenden ihrer Verwirklichung näher gekommen. Und ebenso wenig sind die Einzelnen oder die Nationen in irgend fafsbarer Weise besser oder auch nur wesentlich klüger geworden; noch auch kann man sagen, dafs das allerdings erstaunliche Wissen des Zeitalters dem Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaft eine entscheidende Wendung gegeben

hätte, die zweifellos als Fortschritt anerkannt werden müſste, durch den die Menschheit einem uns verständlichen Ziele oder Idealzustande näher gekommen wäre. Und selbst die groſsen Entdeckungen und Erfindungen der Naturwissenschaft, welche eine praktische Verwerthung in den Gegenständen und Einrichtungen der modernen Cultur gefunden haben: so werthvoll sie sind, Niemand wird doch in ihnen und der ganzen Folge ihnen ähnlicher, noch zu erwartender Erfindungen ein letzes, für sich verständliches Ziel der Menschheitsentwickelung finden wollen. Nicht daſs man in Schnelldampfern den Ocean in einer immer kürzeren Frist von Tagen durchqueren, oder im lenkbaren Luftschiff den Eiffelthurm umkreisen kann oder in wenigen Stunden mit der elektrischen Bahn den Gipfel der Jungfrau wird erreichen können, sondern allein Das, was man mit solchen Culturmitteln anzufangen im Stande ist, welche für die Menschheit wahrhaft werthvollen Ziele auf der Grundlage einer derartig gesteigerten Actionsfähigkeit des Einzelnen nun erstrebt werden, kann entscheidend sein für die Würdigung dieser ganzen Culturentwickelung als eines wirklichen Fortschreitens. Aber eben zur Aufstellung solcher Ziele bedarf es der gesammelten Selbstbesinnung und des kraftvollen Handanlegens der Menschheit, bedarf es, kurz gesagt, ethischer Ideale; nicht aber darf man von der Culturbewegung als solcher erwarten, daſs sie von selbst den Fortschritt der Menschheit herbeiführen werde, oder meinen, daſs alles schon Fortschritt sei, was in Wahrheit nur eine Vermehrung der Mittel, damit aber auch zugleich der Aufgaben eines Fortschreitens bedeutet. — Der Empirismus, welcher solche „Ideale“ nicht anerkennen will, vielmehr vom Gange der Entwickelung selbst auch die Richtung des eigenen Strebens vorgezeichnet zu finden erwartet, wird daher überhaupt keine ihm verständlichen Ziele dieser Entwickelung zu entdecken im Stande sein, sondern muſs fatalistisch alles, was überhaupt geschieht, auch als solches Ziel hinnehmen. — So käme man höchstens zu einem passiven Sich-treiben-lassen von einer unverständlichen, überall erst abzuwartenden Entwickelung, niemals aber zu einer Ethik, welche unserem Wollen und Streben greifbare letzte

Ziele oder Ideale darzubieten im Stande wäre. Und nur, indem man praktisch sich immer wieder anders verhält, als man theoretisch glaubt verantworten zu können, kann überhaupt die Täuschung entstehen, dafs auch auf solchem Boden ein ethisches Streben möglich sei.

Unter diesen Umständen würde es auch nicht weiterführen, wenn man, gewisse naturwissenschaftliche Theorien auf die Menschheitsentwickelung übertragend, behaupten wollte, es sei durch die natürlichen, überall wirksamen Kräfte und Bedingungen schon von selbst dafür gesorgt, dafs im Grofsen und Ganzen ein Fortschreiten in aufsteigender Linie zu Stande kommen müsse. In dem Kampfe um's Dasein ginge naturnothwendig zu Grunde, was nicht die Bedingungen kraftvoller Lebensbethätigung in sich trage; durch die beständige Anspannung und Uebung würden die vorhandenen Kräfte und Anlagen zu immer höherer, vielseitigerer Entfaltung gebracht, durch die Gesetze der Vererbung in so gesteigerter Ausprägung sogleich auf die Nachkommen übertragen u. s. f. Durch alle solche und ähnliche Processe sei nothwendig ein stetiges Fortschreiten des Ganzen bedingt, und auch die Richtung dieses Fortschreitens lasse sich auf immer weitere Strecken hin mit genügender Deutlichkeit erkennen, wie die moderne Naturwissenschaft durch die That bewiesen habe. — Wir würden Das alles zugestehen können, so wenig auch die historische Erfahrung solch einen Fortschritt bestätigen will. Allein wir würden aus eben diesem Thatbestande die Nutzanwendung ziehen, dafs das einzelne Individuum oder die einzelne Nation nicht so von selbst von den in allem Geschehen wirksamen Kräften beständig oben gehalten und vorwärts geschoben wird, sondern dafs es dazu der Aufbietung aller verfügbaren Eigenkraft bedarf. Es bliebe immer ein schlechter Trost für uns, zwar in dem Ganzen der Menschheitsentwickelung eine Aufwärtsbewegung annehmen zu dürfen, wenn wir selbst doch nicht dabei sein könnten, wenn wir im Kampfe um's Dasein Denen gegenüber, die ein kraftvolleres eigenes Wollen zu zeigen und durchzusetzen vermögen, überall zu kurz kämen und uns so zum Untergange verurtheilt sähen. Die Principien der Darwinistischen

Entwickelungslehre ersparen uns also nicht etwa das eigene, active Wollen und Handanlegen, die Aufstellung bestimmter Ziele und Ideale dieses Wollens; vielmehr fordern sie geradezu die beständige Selbstbesinnung auf unsere höchsten Kräfte und möglichen Bethätigungsweisen, und einen entsprechenden, umfassenden Gebrauch dieses uns mitgegebenen Capitals; und nicht nur eine Verwendung dieser Kräfte für irgendwelche Ziele oder Ideale überhaupt, sondern eine zielbewufste Zusammenfassung aller zur stetigen Annäherung an das höchste uns überhaupt erreichbare Ideal menschlicher Daseinsführung und -Bethätigung.

So versagt zuletzt der Empirismus überall bei dem Versuche, eine in sich selbst gerechtfertigte Ethik zu schaffen oder auch nur den ethischen Thatbeständen in der Wirklichkeit, wie sie der Erfahrung vorliegt, gerecht zu werden. Indem er seine Principien überall an ein empirisch Gegebenes anknüpft, dem unser eigentliches, innerstes Selbst und der dieses uns zum Bewufstsein bringende Intellect lediglich receptiv gegenübersteht, verdirbt er immer wieder das Spiel des „intellectuellen Gewissens", legt den Gebrauch des Intellects von vornherein in bestimmter Richtung fest, zwängt ihm Axiome auf, die auf seinem Boden nicht erwachsen sind und läfst ihm nur Bewegungsfreiheit in der Art, wie er diese Axiome verwenden oder sich mit ihnen abfinden will. Die volle Ausprägung des intellectuellen Gewissens im eigentlichen Sinne kann erst da beginnen, wo auch die letzten, obersten Grundsätze des sittlichen Wollens, die ethischen Axiome, dem Intellect selbst entnommen werden, oder doch als die natürlichen Formen seines Gebrauches sich ergeben. Wir wenden uns jetzt zu diesen hinüber.

C. Aprioristisch-idealistische Principien als ethische Axiome.

Den Gegensatz gegen die empiristischen Bedründungsversuche der Ethik bringt am klarsten die Bezeichnung der

nunmehr zu behandelnden Principien als aprioristischer zum Ausdruck. Es sollen Principien sein, die unabhängig sind von aller Erfahrung, mögen sie auch immer erst bei Gelegenheit von Erfahrungen uns zum Bewufstsein gebracht werden. Sie als „angeborene" Principien oder Ideen zu bezeichnen, war insofern wenig glücklich, als es zu dem psychologisch unhaltbaren Gedanken verleitete, als seien dem Neugeborenen bereits fertige Inhalte mitgegeben, und noch dazu solche Inhalte höchst complicirter Art, wie sie nur im Zusammenhange mit einer nicht geringen Summe von Erfahrungsinhalten Sinn und Bedeutung empfangen können. Allein mit der Abweisung solcher „angeborenen" Ideen ist die Sache des Empirismus noch keineswegs entschieden. Vielmehr ist die eigentliche Streitfrage die, ob es nicht vielleicht eine Erkenntnifs giebt, die, gleichviel wie sie in uns zu Stande gekommen sein mag, nachdem sie einmal uns zum Bewufstsein gelangt ist, sogleich den Charakter innerer Nothwendigkeit, Begründetheit in sich selbst zeigte[1]; oder ob alle Erkenntnifs nur als eine durch die bisherige Erfahrung uns nahegelegte Wahrheit zu gelten hat, die aber an die beständig fortgesetzte Orientirung an der Erfahrung gebunden wäre und aufhören würde, Wahrheit zu sein, sobald auch nur Ein Fall sie nicht bestätigte. Oder kürzer: die Frage ist, ob es „Axiome" giebt, diesen Begriff jetzt in dem gewöhnlichen, engeren Sinne gefafst; also, ob es letzte Grundsätze giebt, die für sich, noch unabhängig von aller Erfahrung, einleuchtend sind, ihrerseits aber als Grundlagen aller weiteren Erkenntnifs sich geeignet erweisen. — Nachdem wir die empiristischen Begründungsversuche der Ethik als ungenügend erkannt haben, ist nun schon klar, dafs für uns die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik daran hängt, dafs es auch auf ethischem Gebiete solche Axiome giebt; und wir finden uns somit vor die Aufgabe gestellt, solche ethischen Axiome nachzuweisen, bezw. uns mit den als solche

---

[1] Man vgl. hierüber die Ausführungen Lotze's in seinem Aufsatz „Ueber die Principien der Ethik." (Kl. Schriften, Bd. III, S. 521 ff.)

von anderen Ethikern namhaft gemachten Aufstellungen auseinanderzusetzen.

Aus zweierlei Quellen hat man solche letzten Grundsätze der Ethik zu gewinnen versucht, aus unserem Gefühl und aus unserer Vernunft, aus einer Art von ästhetischer Intuition oder aus der intellectuellen Reflexion; und dementsprechend unterschied man einen ethischen Intuitionismus auf der einen, und einen Intellectualismus oder Rationalismus auf der anderen Seite, — so jedoch, dafs erstere Bezeichnung in einem weiteren Sinne auch den Intellectualismus mit umfafste. Eine scharfe Scheidung der beiden Quellen erweist sich ohnehin als undurchführbar, sofern alle hier aufgestellten Begriffe, wie der der Vollkommenheit, Wohlfahrt, Harmonie, der des Idealischen u. s. f. ihren vollen, eigentlich gemeinten Sinn nur erst empfangen, wenn ästhetische und intellectuelle Werthschätzung in ihnen sich verbinden.

Dem Inhalt nach kann man unter den so aufgestellten Axiomen unterscheiden zwischen solchen, welche ausschliefslich das Einzelwesen selbst und die Gestaltung seines Lebens ins Auge fassen, und andererseits solchen, welche sich mit der Gestaltung der Beziehungen zwischen mehreren Einzelwesen befassen, das Verhalten gegen Andere zum Gegenstande haben. Daneben würden als eine dritte Gattung von Axiomen solche zu erwähnen sein, welche die Stellungnahme des Menschen zur Umgebungswelt, soweit diese nicht durch andere, gleichartige Wesen repräsentirt wird, — zur Natur also, können wir sagen, zu bestimmen versuchen. So erhalten wir annähernd die gleichen Gesichtspunkte der Unterscheidung, wie bei den empiristischen Theorien. Und in der That kehren auf dem Boden des Idealismus auch im Einzelnen dieselben Inhalte wieder, denen wir dort begegneten; neben ihnen freilich auch solche, welche dem Idealismus ausschliefslich angehören. In betreff der ersteren werden wir uns hier um so kürzer fassen dürfen, als das Principielle daran zum grofsen Theile in jenem früheren Zusammenhange zur Sprache gekommen ist.

1. Ideale des individuellen Lebens der Persönlichkeit.

Von jenen inhaltlichen Bestimmungen, welche wir der Instanz des individuellen Gewissens zugewiesen, sind die Ideale des individuellen Lebens, von denen hier die Rede sein soll, principiell aufs bestimmteste geschieden. Hier handelt es sich nicht mehr um die Frage, welche das individuelle Gewissen beschäftigte, ob wir im einzelnen Falle, so wie wir eben sind, diesem oder jenem bestimmten Persönlichkeitsideale eine Zeit lang, oder auch dauernd nacheifern sollen; überhaupt ist nicht mehr vom empirischen Einzelwesen, bei dem immer die von ihm gerade erreichte Entwickelungsstufe und ebenso sein besonderer Entwickelungsgang mit in Anschlag gebracht werden müfste, die Rede. Vielmehr ist jetzt die Frage, welche Ideale man abgesehen von all' solchen individuellen Schranken, unter Verwerthung aller uns überhaupt zu Gebote stehenden Erkenntnifsmittel, ganz allgemeingültig dem Streben der Persönlichkeit zur Norm machen könnte, derart jedoch, dafs diese Ideale nicht blos äufserlich dem Einzelwesen aufgezwängt werden, sondern sich als dessen eigenstem Wollen in ganz natürlicher Weise angepafst, aus ihm selbst eigentlich hervorgehend erweisen lassen. Denn Das offenbar wäre der eigentliche Sinn ethischer Axiome: es müssen die dem sich ganz selbst überlassenen, völlig zu sich selbst gebrachten Wollen natürlichen Verhaltungsweisen darin ihren Ausdruck gefunden haben.

Als ein solches dem menschlichen Wollen natürliches, selbstverständliches Ziel hat man nun Glückseligkeit auf der einen, Vollkommenheit auf der anderen Seite hingestellt. Denn auf diese beiden Ideale oder einen Mischbegriff aus beiden lassen sich zuletzt alle hier überhaupt namhaft gemachten Principien zurückführen.[1]) Der scharfe Gegensatz, der zwischen beiden zu bestehen scheint, solange man mit dem Glückseligkeits-

---

[1]) Vgl. auch Kant: Metaphysik der Sitten, „Tugendlehre“.

begriff auf empiristischem Boden bleibt, mildert sich freilich, sobald man ihn im idealistischen Sinne faſst. Allein wir fanden bereits, daſs alsdann Momente in ihn aufgenommen werden müssen, die von dem bloſsen Gedanken einer immer weiter gesteigerten Glückseligkeit aus gar nicht zu erreichen sind.[1]) Es mag also immer richtig sein, daſs der Wille als sein natürliches Ziel höchste Befriedigung, Glückseligkeit erstrebe, so ist doch praktisch mit diesem Satze nichts anzufangen, da er für sich allein genommen den Weg nicht zeigt, auf dem man zu solcher höchsten Glückseligkeit gelangen könne, ja sogar verführt, einen falschen Weg einzuschlagen, nämlich in immer gesteigertem Maaſse und in immer raffinirterer Weise seinen empirischen Lustvorstellungen nachzujagen. Eine Antwort auf die hier offen bleibende Frage nach dem Wege zur idealen Glückseligkeit bietet nun der Vollkommenheitsbegriff und kann insofern als Ergänzung des Glückseligkeitsideales betrachtet werden; doch tritt er in der Geschichte der Ethik wiederholt auch ohne solche Beziehung zur Glückseligkeit auf, wird als reines Vernunftideal, ohne alle Rücksicht auf unsere Gefühlsinstanz, geltend gemacht. Und Das ist es nun eigentlich erst, was dem Gegensatz zwischen den beiden Idealen seine eigenartige Schärfe gegeben, wie sie auch in der allgemeinen Opposition gegen den Kant'schen „Rigorismus“ zum Ausdruck gekommen ist. So werden über diesen Punkt einige kritische Bemerkungen am Platze sein.

Thatsache ist es, daſs der Gedanke der Vollkommenheit etwas Bestechendes, unwiderstehlich Ueberzeugendes an sich hat. Der Forderung, dem Ideal menschlicher Vollkommenheit nachzueifern, wird kein in seiner Entscheidung unabhängiger Wille eines vernünftigen Wesens seine Zustimmung versagen können. Allein die Frage ist, worin die überzeugende Kraft dieses Ideals eigentlich zu suchen ist, ob es wirklich bloſse Forderung einer abstracten Vernunft ist oder ob es nicht doch im letzten Grunde Beziehungen zu unserem Gefühl zeigt und vielleicht nur durch diese erst Das wird, als was es uns eine so unbedingte Werth-

[1]) Vgl. oben S. 157 ff.

schätzung abnöthigt. Nun zeigt sich sehr bald, dass die Vernunft für sich allein den Gedanken der Vollkommenheit überhaupt gar nicht zu bestimmen vermag. Nichts weiter kann sie fordern, als daſs alle positiven Eigenschaften oder Anlagen in uns zur höchsten Steigerung gebracht werden müſsten. Allein welche von unseren Anlagen wir als positive anzusehen haben, vermag sie nicht zu entscheiden; dazu würden wir schon eines anderen, ausserhalb ihres Bereiches zu suchenden Maaſsstabes bedürfen; ein relativ Gutes also wenigstens müſste schon gegeben sein, wenn die Vernunft das absolut Gute im Sinne des Vollkommenen soll bestimmen können. Allein selbst dann bliebe fraglich, ob die Vernunft mit ihrer Forderung der höchsten Steigerung zuletzt nicht etwa über das Ziel hinausschieſst. Daſs ein Denker, wie Aristoteles, das Gute vielmehr als eine „richtige Mitte“ zwischen Extremen bestimmen konnte, beweist zum mindesten, daſs einer in jenem Sinne formulirten Vernunftforderung axiomatische Geltung nicht wohl zugesprochen werden kann.

Nun könnte man den Versuch machen, als das eigentliche Vernunftideal der Vollkommenheit an Stelle jenes blos formalen einer höchsten Steigerung gewisser schon gegebener Factoren vielmehr das inhaltlich bestimmtere einer Herrschaft der Vernunft über alle unsere Kräfte und Triebe hinzustellen. Allein eine solche Forderung kann unmöglich aus der Vernunft für sich allein begründet werden, ohne ihr Gebiet zu überschreiten. Wohl mag sie Anspruch erheben auf die Ober- oder die Alleinherrschaft in uns, aber das gleiche thut auch unser Lust- und Unlustgefühl, und zwar ungleich stärker noch, als jene. Solange wir also nicht noch die nun nicht mehr aus der Vernunft abzuleitende Erfahrung berücksichtigen, daſs wir unter der Herrschaft der Vernunft besser fahren, als unter der des sich selbst überlassenen Gefühls, wird sich auch schwerlich einleuchtend machen lassen, daſs jene erstere das Ideal der Vollkommenheit in sich darstelle. Jenes „besser-fahren“ aber kann wiederum nur durch Gefühle erfahren und gewerthet werden; und so zeigt sich auch hier, daſs die von allen Beziehungen auf unser Gefühl

isolirte Vernunft den Begriff der Vollkommenheit gar nicht zu bestimmen vermag.

Wer aber vollends die Autorität unserer Vernunft darauf begründen wollte, dafs er sie in Beziehung setzte zu einer kosmischen Vernunft, welche allem Weltgeschehen zu Grunde läge und so eine objective Herrschaft führte, der würde damit eben kein Axiom mehr aussprechen, sondern ein unbewiesenes Dogma aufstellen. Auch würde er Mühe haben, den Inhalt einigermaafsen klar anzugeben, den eine solche Weltvernunft als ihr Ziel verfolgte, und der nun auch unserem Wollen und Streben die Richtung geben sollte. Zwar an Constructionen eines solchen Weltzweckes hat es in der Geschichte der Philosophie nicht gefehlt. Allein die Erfahrung hat bisher noch keinen dieser Zwecke durch die thatsächliche Entwickelung so ausnahmslos bestätigen wollen, dafs daraufhin eine sichere Bestimmung unseres eigenen Zieles möglich wäre. — Ueberdies aber, wenn es nun so wäre, so bliebe doch immer noch die Frage zu beantworten, was denn diese Weltvernunft mit ihren Forderungen uns anginge, wie wir dazu kommen sollten, uns diesen Forderungen zu unterwerfen. Antwortet man, weil wir sonst nothwendig in Conflicte gerathen würden mit der Ordnung der Umgebungswelt, so ist doch nicht abzusehen, warum wir ein Interesse daran haben sollten, solchen Conflicten aus dem Wege zu gehen, falls nicht doch wieder die Rücksicht auf unser Wohl und Wehe, wie es allein im Gefühl erlebt werden kann, hier hereinspielte. — Zudem würde der Hinweis auf den Schaden, der uns bedroht, falls wir uns nicht nach dem Sinne jener Weltvernunft verhielten, niemals ein ethisches Motiv des rechten Verhaltens abgeben können. Eine positive Werthschätzung des vernunftgemäfsen Verhaltens um seiner selbst willen würde nicht mehr selbst wieder eine intellectuelle Entscheidung sein, sondern eine Willensentscheidung auf Grund des werthempfindenden Gefühles bedeuten.

So bestätigt sich überall, dafs die Vernunft für sich allein nicht geeignet ist, ein positives Vollkommenheitsideal aufzustellen, dem eine axiomatische Evidenz zugesprochen werden könnte.

Nur eine negativ-kritische Bestimmung werden wir ihr allerdings entnehmen können: nämlich die Vermeidung alles einander Widerstreitenden in unserem Streben. Ein jedes Wollen hat nur Sinn, kann nur dann sich rein und vollkommen durchsetzen, wenn alle Zwecke, die wir in unseren übrigen einzelnen Willensentschliefsungen uns setzen, mit ihm vereinbar sind. Nur freilich wird zuletzt auch diese Forderung doch nicht darum für uns Interesse haben, weil eine für sich bestehende, abstracte Vernunft sie aufstellt; vielmehr hat sie auf rein intellectuellem Boden zunächst nur hypothetische und relative Geltung: nur wenn wir schon sonst ein Interesse daran haben, unser Wollen auch in seiner vollen Consequenz durchgesetzt zu sehen, versteht es sich auch von selbst, dafs wir dieser Vernunftforderung genügen müssen; als absolutes Gebot dagegen würden wir sie nie anerkennen können. Das Interesse unseres Wollens selbst, nicht das des Intellectes ist es, was sich hier geltend macht. Die Vernunft ist uns nur das willkommene Werkzeug, jenes Interesse unseres Wollens aufs beste wahrzunehmen.

Das Glückseligkeitsideal, ergänzt und näher bestimmt durch das der Vollkommenheit oder Vervollkommnung, hat man wohl auch als „Wohlfahrt“ bezeichnet, ohne jedoch damit die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche dem Glückseligkeitsprincip selbst in seiner idealsten Fassung entgegenstehen. Der Zweck des Daseins der Menschheit überhaupt mag immerhin vom Standpunkte einer weltschaffenden und weltregierenden Macht aus am besten als Wohlfahrt bestimmt werden; und ebenso wird der Staatsmann und der Gesetzgeber, welcher der Menschheit gleichsam als unbetheiligter Zuschauer gegenübersteht, oder der Erzieher und Lehrer, welcher den Zöglingen gegenüber eine ähnliche objective Stellung einnimmt, seinen Erziehungsgrundsätzen mit Recht einen solchen letzten Zweck zu Grunde legen. Allein als das eigentliche Ziel des Wollenden und Handelnden selbst gedacht, wird ein solches Princip, bei dem der Gedanke an die eigene Glückseligkeit die Führung behält, niemals die unbedingte Zustimmung unseres Gewissens erlangen können. Wir mögen den allgemeinen Glauben immerhin festhalten, dafs ernstes sittliches Aufwärts-

streben am besten und sichersten auch unsere Wohlfahrt gewährleistet. Allein sie mufs immer ein unbeabsichtigter Nebenerfolg bleiben, dessen Herbeiführung wir den Zusammenhängen der objectiven Wirklichkeit überlassen, ohne ein eigenes Wollen dafür einzusetzen. — Suchen wir nach einer Begründung dieser eigenartigen Schätzungsweise, so bietet sich eine solche in dem bereits erwähnten Thatbestande dar, dafs gerade die höchste Glückseligkeit immer verfehlt wird, wenn man sein Streben auf dieses Ziel selbst richtet.[1]) Da es einmal so ist, achten wir einen Willen gering, der nun dennoch auf so verkehrtem Wege vergeblich seine Kraft verschwendet, anstatt sich den wahrhaft wollens*würdigen* Zielen zuzuwenden, bei denen ihm das dort vergeblich Gesuchte von selbst zufiele.

So werden wir immer der Bestimmung des individuellen Lebensideals der Persönlichkeit als *Vollkommenheit* den Vorzug geben; nur bliebe noch die Frage, wie dieses Ideal nach Ablehnung des ausschliefslich intellectualistischen Weges nun eigentlich näher zu bestimmen wäre, und zwar so, dafs er sich als das natürliche Ziel des sich selbst überlassenen Wollens darstellte, — und dann noch die weitere Frage, ob dieser Begriff auch mit dem des Guten, Sittlichen, den wir durch ihn erklären wollen, sich vollkommen deckt, ob er alles erschöpft, was wir hierher zu zählen ein Recht haben und ob er andererseits auch nicht zu weit ist, nicht Forderungen enthält, die wir als sittliche nicht anerkennen könnten. — Was zunächst den letzteren Punkt betrifft, so ist leicht zu zeigen, dafs in der That „Vollkommenheit“ und „Sittlichkeit“ sich keineswegs nothwendig überall decken. Es bedarf schon einer besonderen Bestimmung des Vollkommenheitsbegriffes, um ihm auch über das Bereich der in sich beschlossenen Persönlichkeit hinaus noch Geltung zu geben. Es hat Ethiker gegeben, welche in der Selbstgenugsamkeit des Individuums das Vollkommenheitsideal fanden, also die Erschliefsung werthvoller Beziehungen zu anderen Wesen nicht für einen nothwendigen Bestandtheil dieser Vollkommenheit

---

[1]) Vgl. oben S. 158.

hielten. — Aber auch als zu weit erweist sich der Vollkommenheitsbegriff, solange nicht andere Bestimmungen noch hinzugefügt werden. Man kann Vollkommenheit auf allen möglichen Gebieten erstreben, in der Beherrschung aller Wissenschaften und Künste, in allerhand technischen Fertigkeiten, in der sportmäfsigen Ausbildung des Körpers u. s. f. Ja, sogar auf dem Gebiete des Bösen und der Schurkerei läfst sich eine gewisse Vollkommenheit entwickeln; Shakespeare's „Richard III." kann hier als Beispiel dienen. So umfafst dieser Begriff, so wie er im allgemeinen Sprachgebrauch sich herausgebildet hat, neben dem Sittlich-Werthvollen nicht nur ethisch Gleichgültiges, sondern sogar auch das gerade Widerspiel des Guten. Soll er uns etwas nützen, so wird er mithin noch einer genaueren Bestimmung und Abgrenzung bedürfen.

Solch eine nähere Bestimmung des Vollkommenheitsideals kann man nun auf ästhetisch-intuitivem Wege versuchen: vollkommen im ethisch allein brauchbaren Sinne sei Das, was sich unserem von allen Privatinteressen unabhängig gedachten Gefühl unmittelbar als werthvoll und nachahmungswürdig, als „idealisch" darstellt. Allein die Verweisung an diese Instanz, so Berechtigtes sie vielleicht enthalten mag, würde doch nur im äufsersten Nothfalle anzuerkennen sein. Sie schneidet den Faden der Untersuchung gewaltsam ab, sofern unmittelbare, apriorische Gefühlsentscheidungen, wie sie hier behauptet werden, selbstverständlich eine weitere Analyse und Begründung nicht zulassen, einfach axiomatisch hingenommen werden müssen. Ueberdies aber ist selbst die Antwort, die in der Verweisung an solch eine Gefühlsinstanz enthalten sein soll, nicht viel mehr, als eine Wiederholung des Gefragten und die Bezeichnung des fraglichen Inhalts durch eine neue, nicht minder unbekannte Gröfse. Denn allerdings ist das Gute, das Vollkommene etwas, das wir werthschätzen. Aber wenn wir nun nach der näheren Inhaltsbestimmung dieses Vollkommenen fragen, durch sie eine Aufklärung über den letzten Grund unserer Werthschätzung empfangen wollen, so mufs man uns nicht antworten, diese Werthschätzung

beruhe im letzten Grunde auf einem Gefühle der Werthschätzung, und glauben, damit etwas gesagt zu haben.

Scheitern somit alle Versuche, den Vollkommenheitsbegriff selbständig in einer für die Ethik fruchtbaren Weise zu bestimmen, so bleibt doch vielleicht noch die Möglichkeit, ihm wenigstens als Hülfsbegriff eine Verwendung zu geben, so freilich, daſs dabei anderweitig zu begründende Momente des Sittlichen schon vorausgesetzt werden. Unsere Analyse des Gewissens nämlich hatte ergeben, daſs als die eigentliche Forderung dieser Instanz die anzusehen ist, mit den von uns einmal zu eigen gemachten höchsten Idealen nun auch im Anwendungsfalle überall unbedingt zusammenzustimmen, und im Zusammenhange damit: diese Ideale auf die höchste uns irgend erreichbare Stufe zu bringen. In der Erfüllung dieser Forderungen läſst sich nun in der That alles befaſst denken, was wir zur Vollkommenheit in ethischem Sinne zählen möchten. Nur freilich ein Maaſsstab für diese Ideale selbst müſste noch auf anderem Wege gewonnen werden; und erst, wenn dieser feststeht, würde der Forderung der Vollkommenheit eine bestimmte Bedeutung zukommen, eben die Zusammenstimmung mit den höchsten uns überhaupt erreichbaren Idealen. — So werden wir freilich Vollkommenheit und Vervollkommnung stets als eine ganz brauchbare Bezeichnung der sittlichen Aufgabe anerkennen dürfen; so jedoch, daſs dabei die Richtung, in der das Sittliche überhaupt zu suchen ist, schon als gegeben vorausgesetzt wird, nicht aber, als ob der Vollkommenheitsbegriff für sich allein im Stande wäre, uns zu offenbaren, was das Sittliche eigentlich sei.

2. Ideale des socialen Lebens der Persönlichkeit.

Bevor wir dazu übergehen, die zuletzt berührten Gedankenreihen weiter zu verfolgen, wird es zweckmäſsig sein, auch diejenigen Ideale näher ins Auge zu fassen, welche man für die über die Sphäre des individuellen Lebens hinausgreifenden Bethätigungsweisen der Persönlichkeit aufgestellt hat, und zu prüfen, ob sich unter diesen vielleicht solche befinden, welche

als ethische Axiome anerkannt werden können. — Wir wenden uns zuerst dem Gebiete des socialen Lebens der Persönlichkeit zu, den Grundsätzen, welche für die Beziehungen des Einzelnen zu anderen Wesen gelten sollen. — Auch hier versteht es sich von selbst, dafs die Untersuchungen, in die wir jetzt eintreten, principiell unterschieden sind von denen, mit welchen es die Analyse des „socialen Gewissens" zu thun hatte. Es ist jetzt nicht mehr von den historischen Bedingungen der Entwickelung social-ethischer Werthschätzungen die Rede, sondern von Idealen, welche sich als absolute Normen des socialen Lebens überhaupt aufstellen lassen, als die letzten, höchsten Ziele, die wir objectiv aller Entwickelung socialer Beziehungen glauben setzen zu dürfen.

Auch hier begegnen wir, wenn wir die historisch ausgeprägten Ideale gegenseitigen Verhaltens der Einzelwesen überblicken, denselben Quellen apriorischer Norm-Aufstellung, wie auf dem Gebiete des individuellen Lebens, dem Intellect und dem Gefühl. Aus dem Intellect hat man das allgemeine Princip der Gleichachtung der Interessen eines jeden Anderen oder das der Gerechtigkeit abzuleiten versucht; aus dem Gefühl ebenso das Princip der Liebe und das des Mitleids. Und wiederum hat man mit all' diesen Principien, je nachdem, welches von ihnen man für das oberste, unbedingt geltende hielt, den Vollkommenheitsbegriff in Verbindung gebracht, der also keineswegs auf die Sphäre des blos individuellen Lebens beschränkt ist. — Es ist zu untersuchen, mit welchem Rechte diese Principien Anspruch auf axiomatische Geltung erheben können.

Zunächst ist zu beachten, dafs auch die hier zuerst genannten Principien schwerlich uns als Ideale ethischen Verhaltens sich werden erweisen lassen, solange wir sie als blofse Vernunftforderungen geltend machen wollen. Wenn, wie es allerdings wirklich der Fall ist, eine Gesinnung uns als werthvoll erscheint, welche das eigene Ich nirgend auf Kosten Anderer zur Geltung bringt, sondern die Interessen dieser Anderen überall als den seinigen gleichberechtigt erachtet und darnach sein Verhalten ein-

richtet, so liegt uns der Werth dieser Gesinnung doch nicht etwa darin, dafs hier eine abstracte Vernunftidee zur Erscheinung kommt, die wir als für sich verständlichen Selbstzweck anerkennen müfsten. Wir würden überhaupt bestreiten, dafs auch nur rein theoretisch es als selbstverständliche Forderung der Vernunft hingestellt werden könnte, dafs alle vernunftbegabten Wesen als einander gleichberechtigt angesehen werden müfsten und so ein jedes sich zu Gunsten der anderen einzuschränken hätte. Nicht als ob wir eine andere, bessere Ordnung als solch eine selbstverständliche Forderung der Vernunft anzugeben wüfsten; vielmehr bestreiten wir, dafs es überhaupt Aufgabe der für sich allein betrachteten Vernunft sei, über dergleichen Probleme zu entscheiden. Soweit reine Vernunft, rein intelligible Beziehungen in Frage kommen, kann von einem Wollen und Handeln nicht die Rede sein. Sobald man aber jene Vielheit vernünftiger Wesen in eine Wirklichkeitswelt versetzt denkt, in der es die Möglichkeit eines Handelns als Veränderung in der uns umgebenden Wirklichkeit giebt, mithin überhaupt erst eine Collision der Interessen verschiedener Wesen statthaben kann, so treten wir eben damit in einen Kreis von Bedingungen und Verhältnissen ein, über den reine Vernunft a priori nichts Gültiges mehr zu bestimmen vermag. — Aber selbst wenn sie dazu im Stande wäre, würde doch immer noch zu fragen sein, was uns denn dergleichen Forderungen eigentlich angingen. Wir sind doch keineswegs so selbstverständlich dazu da, irgendwelche abstracte Vernunftideen zur Realisirung zu bringen. Nur erst wenn ein anderes, nicht selbst wieder in der Vernunft begründetes Interesse hinzutritt, könnte eine solche Aufgabe für uns verbindliche Kraft gewinnen.

In der That zeigt sich auch hier, dafs den Forderungen der Vernunft vielmehr nur eine relative, hypothetische Geltung zukommt. Nicht absolut und unbedingt sind wir genöthigt, die Interessen Anderer als den unseren gleichberechtigt zu behandeln; wohl aber erscheint dies als der einzige modus vivendi, wenn eine Vielheit wollensfähiger Wesen in einer Welt, wo die Interessen der Einzelnen leicht mit einander in Widerstreit gerathen

können, zusammenleben und nicht in beständigem Kampfe Aller gegen Alle ihre Kräfte zwecklos verschwenden will. Das war in der That die gewöhnliche Begründungsart, die man für diese vorgeblich reinen Vernunftprincipien ins Feld geführt hat. Nicht in der Vernunft als solcher liefs sich das Axiomatische, für sich Evidente dieser Forderungen aufzeigen, sondern in unserem Wollen selbst lag der letzte Grund, warum wir uns an die Vernunft wandten, als eine Hülfsinstanz für die Erkenntnifs der zweckmäfsigsten Gestaltung unseres Wollens und Handelns unter den gegebenen Voraussetzungen des Zusammenlebens.

So ist nun auch schon klar, dafs den hier namhaft gemachten Principien der Gleichberechtigung Aller oder der Gerechtigkeit oder wie man sie sonst fassen möge, gar keine selbständige ethische Bedeutung zukommt, sondern dafs sie alle nur erst eine Grundlage schaffen können für erfolgreiche sittliche Willensbethätigung. Wir bedürfen einer festen, rechtlichen Ordnung auf der Basis einer Gleichberechtigung der Interessen aller Einzelnen; aber diese Ordnung ist noch nicht das Sittliche, sondern sie ermöglicht es nur erst. Und auch die nähere Bestimmung des Gleichberechtigungsbegriffes mufs von dem eigentlichen Zweck, dem sie dienen soll, hergenommen werden und ist nicht etwa aus der reinen Vernunftidee der Gleichheit für sich allein zu gewinnen. Denn Das wäre nun doch eine gar zu äufserliche Durchführung dieser Idee, wenn man ein jedes Einzelwesen, so wie es empirisch gegeben ist, als jedem anderen gleichberechtigt betrachten und diese Gleichberechtigung darin finden wollte, dafs dem empirischen Einzelwollen eines Jeden in gleicher Weise Berücksichtigung zu Theil werden müfste. Nur im idealen Sinne durchgeführt, kann eine allgemeine Ordnung auf dem Boden der Gleichberechtigung ethische Bedeutung haben, so nämlich, dafs ein Jeder dabei nach der von ihm erreichten sittlichen Entwickelungsstufe eingeschätzt wird und dementsprechend die Sphäre des ihm Freistehenden sich erweitert.

Die bisher betrachteten Fassungen des Gleichberechtigungsgedankens würden übrigens mehr den Gesetzgeber angehen, als den Einzelnen in seinem Verhalten zu Anderen. Diese An-

wendung auf das praktische Einzelverhalten kann nach zwei Richtungen hin geschehen. Man kann das Princip so auslegen, dafs man bei seiner Durchführung in erster Linie beständig das Verhalten der Anderen im Auge hat, von ihnen die stricte Innehaltung der Rechtsgrenze beansprucht und höchstens als Entgelt dafür auch sich selbst an diese Grenze gebunden erachtet; oder man kann zuerst an das eigene Verhalten denken, vor Allem „Jedem das Seine“ zukommen zu lassen, seine eigene Schuldigkeit thun wollen, ohne Rücksicht darauf, wie weit etwa diese Anderen es um einen verdient haben. Die erstere Gesinnung, welche als Consequenz die strengste Durchführung des Vergeltungsgedankens im Gefolge hat, des Princips „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, und ebenso der Blutrache, darf heutzutage in der Ethik wohl allgemein als überwunden betrachtet werden; Niemand wird sie mehr als eigentliches Ideal des gegenseitigen Verhaltens hinstellen wollen, — ein weiterer Beweis übrigens, dafs es uns um die absolute Vernunftidee der Gerechtigkeit in ihrer strengen Fassung ethisch gar nicht zu thun ist. Der tiefste Grund dieser Schätzungsweise wird auch hier wiederum darin zu suchen sein, dafs die beständige argwöhnische und eifersüchtige Ueberwachung des Verhaltens Anderer unser Wollen zwecklos mit Zielen beschwert, die es an der freien, kraftvollen Durchführung eigener, selbstgewählter Ziele nur hindern können, und dafs der Widerstreit der Willensinteressen der Einzelnen durch solches Verhalten nicht verringert, sondern nur vermehrt werden kann, der eigentliche Zweck also, um dessen willen man eine feste Rechtsordnung erstrebte, doch verfehlt wird. — Die andere Ausdeutung des Gerechtigkeitsprincips, welche vielmehr auf das Geben, als auf das Empfangen ihr Augenmerk richtet, welche vor Allem das eigene Verhalten so einrichten will, dafs ein friedliches und fruchtbares Nebeneinander-Wirken der Einzelnen auf dem Boden einer gesicherten Ordnung möglich wird, hat in der sittlichen Werthschätzung unter dem Einflufs des Christenthums sich überall siegreich durchgesetzt. Allein indem sie das Ideal bereitwilliger Vergebung an die Stelle der Vergeltung setzt, stellt sie den Gerechtigkeitsgedanken überhaupt zurück

hinter der Gesinnung der Liebe und des Wohlwollens, welche in letzter Consequenz eine ganz andere, höhere Ordnung der Wechselbeziehungen zwischen den Einzelwesen zum Ziele hat. Wir haben darauf noch zurückzukommen. Vorher jedoch mögen einige Bemerkungen über das Kant'sche Moralprincip hier Platz finden, da auch dieses auf eine allgemeine Ordnung der Beziehungen zwischen den Einzelwesen auf Grund des Gerechtigkeits- und Gleichheitsgedankens hinausläuft.

Wenn der sogenannte „kategorische Imperativ" Kants die Forderung aufstellt, stets nach derjenigen Maxime zu handeln, von welcher man zugleich wollen könne, dafs sie Princip einer allgemeinen Gesetzgebung sein solle, so ist zunächst zu beachten, dafs Kant selbst das „Kategorische" dieses Imperativs nur dadurch einigermafsen glaubhaft zu machen im Stande ist, dafs er darauf hinweist, dafs die Natur uns mit Vernunft ausgestattet habe, und dafs sie diese Veranstaltung sehr schlecht getroffen haben würde, wenn Glückseligkeit oder überhaupt empirische Zwecke das eigentliche Ziel unseres Daseins und Strebens bilden sollten. So deute diese unsere Ausstattung mit Vernunft unabweisbar darauf hin, dafs unsere wahre Bestimmung darin zu suchen sei, einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen [1]), für dessen nähere Fassung nach Ablehnung aller empirischen Momente nichts übrig bliebe, als die lediglich formale Forderung der Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung. Das Axiomatische, für sich Evidente liegt also auch bei Kant nicht eigentlich in einem als ein Letztes einfach hinzunehmenden, reinen Vernunftgrundsatze, sondern in dem Gedanken, dafs ein mit Vernunft ausgestattetes, wollensfähiges Wesen von dieser Ausstattung selbstverständlich den zweckmäfsigsten, umfassendsten Gebrauch zu machen bestrebt sein werde, sobald nur die pathologisch-empirischen Antriebe, die es dazu nicht kommen lassen wollen, von jeder Beeinflussung der Willensentscheidung ausgeschlossen sind. Nur freilich tritt diese Begründung im Ganzen zu wenig hervor bei Kant; auch ist die Consequenz nicht ge-

[1]) Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt.

zogen, dafs die Forderung dieses Imperativs alsdann doch nicht eigentlich unbedingten, kategorischen Charakter beanspruchen kann, sondern hypothetisch daran hängt, dafs die von Kant zu Grunde gelegte axiomatische Voraussetzung thatsächlich erfüllt ist, oder, wie er es auch gelegentlich ausdrückt, dafs wirklich dieses „Sollen" in Wahrheit „eigenes, nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt" bedeutet.[1]) So wird nun auch ohne Weiteres das Ziel des Wollens auf die Widerspruchslosigkeit und Einhelligkeit desselben mit sich selbst, wie mit dem Wollen anderer Wesen eingeschränkt, d. h. eigentlich nur negativ bestimmt, anstatt dafs ihm positive Ziele oder Ideale gezeigt würden. In der Rücksicht auf andere Wesen geht allzusehr alles auf, was der „kategorische Imperativ" unserem Wollen an die Hand giebt. Und doch ist offenbar diese Rücksichtnahme nur dann eine so einleuchtende Vernunftforderung, nur dann als „nothwendiges eigenes Wollen" eines intelligiblen Wesens anzuerkennen, wenn schon vorausgesetzt wird, was hier doch eigentlich erst begründet werden sollte, dafs nämlich das einzelne vernünftige Wesen von vorn herein schon die anderen als gleichberechtigt betrachtet. Diese Voraussetzung aber wäre nur dann nothwendig oder vernunftbegründet, wenn dieses Einzelwesen alle anderen als mit gleicher Macht und Wirkungsfähigkeit ausgestattet wüfste; wäre Das nicht der Fall, so würde als zweckmäfsigster Vernunftgebrauch vielmehr der Versuch nahe liegen, die minder Mächtigen zu unterdrücken und für eigene Zwecke auszunutzen. Möglich, dafs andere Erwägungen Das verbieten; nur würden dann diese eben geltend zu machen sein, da ohne sie der Forderung des kategorischen Imperativs die Evidenz gar nicht zugesprochen werden kann, die Kant für sie in Anspruch nimmt. Es ist in der That gar nicht abzusehen, warum ein vernünftiges Wesen blos aus Vernunftgründen — denn von anderen, ethischen Motiven darf hier, wo es sich erst um die Bestimmung des Ethischen handelt, ja noch nicht die Rede sein — sich nur als gleichgültiges Exemplar der Gattung, wie alle

[1]) A. a. O., 3. Abschnitt. („Wie ist ein kategor. Imperativ möglich?")

anderen auch, betrachten und darnach seine Reflexion über das Wollenswerthe einrichten sollte.

Auf der anderen Seite darf ein entschiedener Vorzug der Kant'schen Formulirung des Moralprincips nicht unerwähnt bleiben. Die Erfüllung der darin enthaltenen Forderung stellt nämlich eines der sichersten Mittel dar, die uns zu Gebote stehen, es zu einer gewissen Selbständigkeit und Freiheit unseres Wollens zu bringen. Indem wir Grundsätze unseres Wollens aufsuchen, die sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignen, sind wir genöthigt, alle Ziele und Zwecke auszuschalten, die etwa blos augenblicklichen Gelüsten und Neigungen entsprechen, mit denen wir vielleicht in Kurzem schon in Widerspruch gerathen könnten. Indem wir ferner alles daran setzen, unsere Entscheidung nicht etwa nur als diese bestimmte Privatpersönlichkeit zu treffen, sondern so, dafs wir als Menschen überhaupt, so also, dafs wir auch jeden Anderen in gleicher Verfassung an unserer Stelle denken, das Wollenswürdigste aufsuchen, machen wir uns, soweit uns Das überhaupt möglich ist, unabhängig von allen Eigenheiten und subjectiven Schranken unseres Wesens, die uns etwa blos pathologisch anhaften, die also nicht selbst wieder von uns gewollt, nach unserem Willen gebildet sind, sondern die wir, zum Selbstbewufstsein erwachend, in uns nur vorgefunden. — Dafs hierbei die Gefahr nahe liegt, dafs auch positive, werthvolle Eigenschaften der Persönlichkeit, soweit sie nicht zur überall wiederkehrenden Ausstattung des Menschen unmittelbar hinzugehören, unterdrückt werden und zu kurz kommen, ist freilich wieder eine der unvermeidlichen Consequenzen der einseitig rationalen Fassung des Princips, die darauf hinweist, dafs es zum mindesten noch nicht der vollständige Ausdruck des ethisch Idealischen ist. Das verringert jedoch nicht den Werth und die Bedeutung des Princips als eines zuverlässigen Mittels, uns über unser blos empirisches Selbst zu erheben, von einem objectiven, „intelligiblen" Standorte aus die Ideale unseres Wollens und Handelns uns zu erwählen und so auf Grund umfassendster Uebersicht des uns als Menschen überhaupt möglichen Wollens die Sphäre dieses letzteren auch in uns selbst aufs äufserste zu

erweitern. — Trotz alledem bleibt bestehen, dafs der kategorische Imperativ zur Aufstellung als letztes, ethisches Axiom nicht geeignet ist, dafs auch er nur als Hülfsbestimmung bei der Aufsuchung des eigentlich Ethischen verwendet werden kann.

Diesen unter der Führung des Intellects stehenden Principien für die Gestaltung der gegenseitigen Beziehungen der Einzelwesen hat man nun andere gegenüberstellt, bei denen ebenso das Gefühl die Führung hat. Zwar als reine Gefühlsprincipien würden sie ebenso wenig begründbar sein, wie die bisher behandelten als reine Vernunftprincipien. Gefühle können ihrer Natur nach überhaupt nicht unmittelbar geboten oder als Principien eines Verhaltens empfohlen werden. Irgend eine Arbeit des Willens und des Intellects gehört überall dazu, wo Gefühle erzeugt werden sollen. Aber andererseits würde diese Arbeit nichts helfen können, wenn sie nicht irgendwelche natürlichen Quellen der zu erzeugenden Gefühle schon vorfände; aus Intellect und Willen selbst, diese ganz nur auf sich angewiesen gedacht, würden sich Gefühle niemals herstellen lassen.

Solche natürlichen Quellen hat man nun in der That für die hier aufgestellten Principien aufzuzeigen versucht; und diese werden bei der Prüfung dieser Principien auf ihre axiomatische Geltung hin mit zu berücksichtigen sein. Wenn A. Schopenhauer das Mitleid als das einzig gültige Moralprincip hinstellt, so geschieht Das, indem er dem Intellect die Arbeit zumuthet, die Befangenheit im principium individuationis zu überwinden, die Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen zu erkennen. Und die natürliche Gefühlsquelle, an welche er anknüpft, ist in letzter Linie das Mitleid mit sich selbst als Leidendem, sofern wir in dem Schicksal des Anderen „das der ganzen Menschheit und folglich vor Allem unser eigenes erblicken, und also ... Mitleid mit uns selbst empfinden“.[1]) — Dafs hierbei aber Mitleid, nicht allgemeines Mitgefühl sich einstellt,

[1]) Vgl. A. Schopenhauer: „Welt als Wille und Vorstellung“, IV. Buch, § 67 f.

Das beruht auf dem pessimistischen Dogma Schopenhauers, dafs alles Leben überhaupt Leiden sei und alles Wollen und Streben nur durch Leid in Bewegung gesetzt werde, ohne doch je aus diesem herauszuführen. — Es bedarf nun kaum der Erwähnung, dafs weder dieses Dogma, noch die Voraussetzung der Identität eines überindividuellen, transcendenten Willens in allen Einzelwesen irgendwie geeignet sind, als letzte, axiomatische Wahrheit hingenommen zu werden, soviel auch im Einzelnen dafür ins Feld geführt werden mag. In der That hat auch das Mitleidsprincip praktisch in der grofsen Mehrzahl der Anwendungsfälle recht wenig Einleuchtendes. Nur dem sich selbst als leidend und unglücklich Einschätzenden ist Mitleid des Anderen, das in thätliche Hülfsbereitschaft übergeht, wohl willkommen; sonst aber sträubt sich das gesunde Gefühl mit Recht dagegen, dem Anderen als Object eines Mitleids zu dienen, für das man in der eigenen Auffassung seiner Lage keine Ursache findet.

Eine ganz andere Werthschätzung des Lebens und der Aufgaben darin erschliefst das christliche Moralprincip der Liebe, ohne an ähnlich einseitige Voraussetzungen gebunden zu sein. Zwar auch Liebe kann nicht einfach geboten werden; auch dieses Gebot bedarf vielmehr der Begründung auf eine der Energie des Wollens zugängliche Gesinnungsänderung, welche aller künftigen intellectuellen Reflexion bei unseren Willensentschliefsungen als Basis dienen kann. Allein die hier erforderte Gesinnungsänderung enthält gar nichts Metaphysisches, nichts, was dem natürlichen Erkennen etwas ihm Fremdartiges zumuthete, sondern stellt einfach der beschränkt naiven Auffassung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch, als wäre Jeder des Anderen Feind, die — eben durch unseren Willen auch mögliche — andere gegenüber, dafs wir, als Schicksalsgenossen, einander als Brüder betrachten und dementsprechend all unser Wollen und gegenseitiges Verhalten einrichten können. Das bedeutet nicht mehr, — wir können auch sagen, nichts Geringeres, — als die Hinüberwendung unseres Wollens und Strebens von solchen Zielen, bei denen wir ganz nur auf die eigene beschränkte Kraft angewiesen sind und

beständig Zusammenstöfse mit dem Streben Anderer zu befürchten haben, auf solche Aufgaben, an denen gemeinsame Arbeit mit den Anderen, ein einmüthiges Zusammenwirken möglich ist, oder doch auf solche Ziele, welche im Anderen nur Freude und Wohlwollen erregen können und somit all den Widerständen und Durchkreuzungsversuchen von Seiten des Anderen nicht ausgesetzt sind, welche sich jedem egoistisch-beschränkten Wollen naturgemäfs unaufhörlich entgegenstellen.

Auf solchem Boden erhebt sich die Liebe, als gegenseitige Werthschätzung und Hülfsbereitschaft, ganz von selbst, und zwar gerade in jener reinsten Ausprägung, wie sie für wahrhaft ethisches Verhalten vorzüglich in Frage kommt: als die Freude am gemeinsamen Aufstreben zu einheitlichen Idealen, — eine Freude, die naturgemäfs auch die aufopferndste Bereitwilligkeit zu gegenseitiger Förderung und Unterstützung im Gefolge hat. — Nur solche idealische Liebe kann selbstverständlich gemeint sein, wo es sich um ein oberstes Moralprincip handelt, nicht etwa jene pathologische Liebe, welche sich exclusiv auf Einzelne richtet und für Diese, so wie sie empirisch gegeben sind, blindlings alles, selbst das Werthvollste, wegzuwerfen bereit ist. Diese wäre das gerade Gegentheil von Freiheit, während jene in der That wohl geeignet ist, uns über alle Schranken unseres empirischen Wesens hinauszuheben, uns von aller kleinlichen Sorge um das äufsere Wohl unseres Ich zu befreien und ganz solchen Zielen zuzuwenden, welche allererst einen Begriff vom wahren Leben in uns erwecken. Und so hat man mit Recht in der Ausübung solcher Liebesgesinnung das Ideal menschlicher „Vollkommenheit“ gesucht, da sie nicht nur die Beziehungen zu anderen Wesen auf's glücklichste gestaltet, sondern eben damit zugleich auch die eigene Persönlichkeit und ihr Wollen und Streben auf die höchste uns überhaupt erreichbare Stufe erhebt.

So gefafst, erscheint nun das Moralprincip der Liebe thatsächlich mehr, als jedes andere geeignet, unserem Verhalten gegen die Anderen als axiomatische Grundlage zu dienen, — nicht als ob sich rein theoretisch aus der Analyse des Begriffs der Liebe ihr ethischer Werth unmittelbar deduciren liefse, vielmehr in

dem Sinne, dafs Der, der praktisch mit diesem Princip im Leben einen entschlossenen Versuch macht, eben darin eine unerschöpfliche Quelle von Zielen und Idealen seines möglichen Wollens besitzt, in deren Durchführung er höchste und schönste Befriedigung finden mufs, selbst wenn im Einzelnen die stillschweigend zu Grunde gelegte Voraussetzung von der Gegenseitigkeit der brüderlichen Gesinnung bei Allen sich vielfach nicht bewähren sollte. Die Liebesgesinnung ist in sich selbst reich genug, dafs sie es ertragen kann, wenn von der anderen Seite ihr nicht immer gehalten wird, was zu erwarten sie sich berechtigt glaubte, dafs sie immer geben und schenken kann, ohne an das Nehmen und Empfangen zu denken oder ängstlich auf eine Wiedervergeltung warten zu müssen.[1]) So ist diese Gesinnung praktisch in sich selbst gerechtfertigt, stellt sich als ein unter allen Umständen festzuhaltendes Ideal unseres Wollens dar, das die Sphäre dieses Wollens über jede empirische Grenze, jede zaghafte Besorgtheit um unsere Glückseligkeit hinaushebt. Die Forderung der Liebe enthält also, wie es scheint, Alles in sich, was von einem ethischen Axiom billigerweise zu verlangen wäre. — Dafs sie dennoch als solches im strengen Sinne nicht gelten kann, erhellt schon daraus, dafs sie ausschliefslich das Verhältnifs zu anderen Wesen ins Auge fafst, mithin nur einen Theil der Inhalte in sich begreift, welche wir dem Gesammtgebiete des Sittlichen zuzuweisen pflegen. In der That werden wir sehen, wie vielmehr das Princip der Liebe sich als eine besondere Anwendung eines allgemeineren Moralprincips fassen läfst, derart, dafs dieses allgemeine Princip nun auf das Verhalten zu anderen, mit gleicher Wollensfähigkeit ausgestatteten Wesen übertragen wird. Wie früher der Begriff der Vollkommenheit, so stellt sich jetzt das Princip der Liebe als ein willkommenes Hülfsmittel dar, den eigentlichen Inhalt des Ethisch-Idealischen genauer zu bestimmen, ohne doch selbst als erstes, fundamentalstes Bestimmungsmoment des Sittlichen gelten zu können.

---

[1]) Vgl. hierzu die schönen Ausführungen in Nietzsche's „Zarathustra“, I, „Von der schenkenden Tugend“.

Wir haben es hier vermieden, als das eigentliche Ziel der ethischen Liebesbethätigung, wie Kant es wollte, fremde „Glückseligkeit“ zu fassen, obschon auch diese gewifs nicht ausgeschlossen sein soll, sofern jetzt dieser Begriff nicht mehr empiristisch bestimmt wird, sondern die wahre, idealische Glückseligkeit gemeint ist. Denn immer bliebe Das eine Aufgabe, die als letztes, für sich einleuchtendes Ziel ethisch idealischen Wollens keineswegs gelten kann, und so auch die Bethätigungsfähigkeit der Liebe niemals ganz auszufüllen vermag. Ein solches Ziel, als Selbstzweck gefafst, würde immer eine Beschränkung des eigenen Wollens auf eine Aufgabe bedeuten, die allzu sehr das oberste Ziel des sittlichen Wollens überhaupt aus dem Auge verliert, und deren Durchführung überdies nur zum sehr geringen Theil in unsere Macht gegeben ist. Gerade der Grund also, welcher Kant veranlafste, fremde Vollkommenheit aus der Zahl der Zwecke, die zugleich Pflichten wären, zu streichen, dafs es nämlich ein Widerspruch sei, mir zur Pflicht zu machen, dafs ich an einem Anderen thun solle, was Niemand, als er selbst thun könne[1]), hindert uns, fremde Glückseligkeit als solch einen Zweck hinzustellen. Denn obschon es keine Schwierigkeit hat, der Glückseligkeit des Anderen förderlich zu sein, soweit diese im empiristischen Sinne verstanden wird, also einfach darauf hinausliefe, seinen empirischen Neigungen und Gelüsten willfährig zu sein, so steht es mit der idealischen Glückseligkeit doch so, dafs sie durchaus an das Vorwärtsschreiten auf dem Wege zur sittlichen Vollkommenheit gebunden ist. Sie zu fördern würde daher ein Anderer nur in der Lage sein, soweit er eben diesem Aufwärtsstreben nach Vollkommenheit förderlich sein kann, und zwar so, dafs in dieser letzteren Aufgabe seine ganzen Bemühungen sich erschöpften; denn ob es daraufhin zur Erreichung der erstrebten Glückseligkeit in dem Anderen wirklich kommt oder nicht, Das hängt an aufser uns gegebenen, objectiven Zusammenhängen, deren sicheres Functioniren wir gar nicht zu beeinflussen vermögen. — Freilich würden wir auch fremde „Vollkommen-

---

[1]) Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung, IV

heit“ nicht als das eigentliche Ziel der ethischen Liebesgesinnung hinstellen. Kant hat ganz Recht, wenn er von dieser behauptet, dafs sie nur durch eigenes Handanlegen der Anderen erreicht werden könne. Vielmehr die Vereinigung, die Gemeinschaft auf diesem Wege zur Vollkommenheit erschien uns als der eigentliche Grundgedanke der idealischen Liebe, so dafs Niemand sein Wollen und Streben dem Anderen aufdrängt, ihn mit der Sorge für sein „wahres Wohl“ und seine „Vervollkommnung“ bevormundet, sondern nur Jeder dem Anderen in dem eigenen Streben einen gangbaren Weg zeigt, den zu beschreiten und zu vollenden doch ganz der eigenen Initiative des Anderen überlassen bleibt.

Noch weniger würden wir unabhängig von dem Moralprincip der Liebe das Trachten nach fremder Vollkommenheit als axiomatischen Grundsatz ethischen Strebens anerkennen können; die soeben zur Sprache gebrachten Bedenken würden hier nicht nur in vollem Umfange bestehen bleiben, sondern es würde auch die Gesinnung der Liebe fehlen, die allein solch ein Eingreifen in die eigene sittliche Angelegenheit des Anderen einigermaafsen erträglich erscheinen lassen könnte. — In günstigerem Lichte stellt sich das Princip der allgemeinen Entwickelung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit dar, — der Evolutionismus auf socialer oder universaler Basis. Das Ideal der eigenen Vollkommenheit wird hier noch ergänzt und gesteigert, indem zugleich die Mitarbeit an der Entwickelung der Menschheit überhaupt zu immer höherer Vollkommenheit in den Gesichtskreis unseres sittlichen Strebens hereingezogen wird, ohne dafs doch darum, wie da, wo fremde Vollkommenheit das Ziel ist, ein unmittelbares Hinübergreifen in die ethische Entwickelung Anderer, Diese als Einzelwesen gefafst, erforderlich wäre. — Dennoch bleibt auch hier bestehen, was dem Vollkommenheits- und Entwickelungsgedanken in der Sphäre des individuellen Lebens entgegenstand: „Vollkommenheit“ ist zwar eine brauchbare Bezeichnung der höchsten sittlichen Aufgabe, wenn der Inhalt des Sittlichen, wenn bestimmte ethische Ideale schon feststehen. Abgelöst aber von solchen Grundlagen

ist der Vollkommenheitsbegriff viel zu allgemein und vieldeutig, als daſs man aus ihm eine sichere Bestimmung des erst noch zu gewinnenden ethischen Inhalts entnehmen könnte.

Ebenso würde, wenn man allgemeine, universale Glückseligkeit oder „Wohlfahrt“ axiomatisch als das letzte, oberste Ziel alles sittlichen Strebens der Menschheit aufstellen wollte, dieser Begriff zwar, im idealistischen Sinne gefaſst, etwas zum Ausdruck bringen, worauf in der That solches Streben immer hinauslaufen müſste. Allein alsdann ist es eben nicht der Glückseligkeitsbegriff, welcher die Sittlichkeit, sondern der Sittlichkeitsbegriff, welcher die Glückseligkeit bestimmt und den Weg zeigen muſs, auf dem allein wahre, idealische Glückseligkeit und Wohlfahrt zu finden ist. — Und wiederum ist Das, was wir activ und eigenhändig zu dieser Glückseligkeit zu thun im Stande sind, ausschlieſslich auf die Beschreitung jenes Weges beschränkt, den die sittlichen Ideale uns weisen, oder — mit Kant zu reden — auf Herstellung der Glückwürdigkeit in uns, während wir die der Glückseligkeit selbst gar nicht in der Hand haben.

3. Ideale des Culturlebens der Persönlichkeit.

Eine dritte, letzte Gattung von ethischen Axiomen fanden wir auf das Verhältniſs des Menschen zur übrigen Umgebungswelt oder zur Natur angelegt, zu dem Boden also, auf dem sich unser ganzes empirisches Dasein, alles eigentliche Handeln und Wirken überhaupt abspielt. Entsprechend den zwei Quellen apriorischer Werthschätzung, welche wir auf dem Boden des individuellen Lebens der Persönlichkeit, wie auf dem des socialen Lebens geltend gemacht fanden, kann man auch hier eine vorherrschend gefühlsmäſsige und ihr gegenüber eine überwiegend vernunftbeherrschte, intellectualistische Bestimmung der letzten Aufgabe unseres sittlichen Strebens unterscheiden. Erstere würde das möglichst umfassende, ungestörte Genieſsen der Schätze dieser Umgebungswelt, die zweite die möglichst vollständige, souveräne Beherrschung ihrer Mittel und Wirkungszusammenhänge zum Gegenstand haben, oder, wie man es auch wohl be-

zeichnet hat, auf die immer vollkommnere Herrschaft des Geistes oder der Vernunft über die Natur hinauslaufen; praktisch würde dieses letztere Ideal eine annähernde, beständig fortschreitende Verwirklichung in der Culturentwickelung der Menschheit gefunden haben, so dafs wir die hierher gehörigen Bethätigungen auch als Culturleben der Persönlichkeit bezeichnen können.

In betreff des erstgenannten Ideals, eines möglichst reichen Geniefsens der Natur, können wir uns hier kurz fassen. Soweit dieses Geniefsen als Befriedigung subjectiver Bedürfnisse und Neigungen gefafst wird, würde es dem Eudämonimus einzuordnen sein und darf mit diesem für uns als erledigt gelten. Idealisiren wir aber dieses Geniefsen, steigern wir es zur rein ästhetischen, von allen selbstischen Privatinteressen freien Freude an den Schöpfungen der Natur, so gelangen wir eben damit zwar zu einer Stimmung und Gesinnung, welche der ethisch idealischen zweifellos verwandt ist und deren Festhaltung auch da, wo wir uns den actuelleren Aufgaben des Lebens zuwenden, von hohem ethischen Interesse sein kann; allein auf jenes intuitive Geniefsen der Natur beschränkt, würde doch dieses Ideal nach allgemeinem und berechtigtem Sprachgebrauch viel mehr der Aesthetik, als der Ethik angehören. Dafs unser eigentliches Wollen dabei gar keine Gelegenheit zu wirksamer, handelnder Bethätigung findet, während auf der anderen Seite das wirkliche Leben uns so unzählige, bedeutsame Aufgaben zeigt, welche zu solcher Bethätigung uns geradezu herausfordern, macht ein solches Ideal ganz ungeeignet, als eigentliches oberstes Ziel all unseres Strebens überhaupt hingestellt zu werden. Nur wer das pessimistische Vorurtheil von der naturnothwendigen Unseligkeit alles Einzelwollens sich zu eigen gemacht hat, würde zu einem derartigen Ideal, vielleicht noch in Verbindung mit entsprechenden religiösen Vorstellungen, seine letzte Zuflucht nehmen, ohne doch darum praktisch, während dieses empirischen Daseins, jenen actuellen Aufgaben sich entziehen, gegen ihre ethische Bedeutsamkeit sich ganz verschliefsen zu können.

Auch das Ideal der Culturentwickelung der Menschheit

war uns bereits auf empiristischem Boden begegnet, als eine besondere Form des empiristischen Evolutionismus. Auch hier dürfen wir kurz sein; es bleibt dem dort Gesagten nur wenig hinzuzufügen. Denn auch, wenn jetzt — idealistisch — die immer vollkommnere Beherrschung der Natur durch den Geist als das eigentliche Ziel aller Cultrentwickelung hingestellt wird, bleibt doch immer bestehen, dafs das überzeugend Werthvolle solcher Herrschaft nicht sowohl in dem Schauspiel, das solche Herrschaft des Geistes über die Natur für einen unbetheiligten, aufserweltlichen Zuschauer bieten würde, gefunden werden kann, als vielmehr in dem zweckvollen *Gebrauch*, den wir davon machen, in der Gröfse und Bedeutsamkeit der *Aufgaben*, denen wir die so beherrschten Mittel dienstbar zu machen im Stande sind. — Ueberdies aber, so hoch wir auch die Unterwerfung der Natur unter die Herrschaft des Intellects einschätzen mögen, so sehr wir auch geneigt sein möchten, sie als selbständiges ethisches Ideal anzuerkennen: niemals würden wir doch in ihr schon das *Ganze* der sittlichen Aufgaben beschlossen finden können; immer würde das Verhältnifs von Mensch zu Mensch, sowie die würdige Gestaltung des eigenen Lebens der Persönlichkeit, ihres Einzelwollens, wie auch ihres gesammten Charakters, ein weiteres Feld ethischer Bethätigung darstellen, dessen Aufgaben und Ideale aus einem Axiom, das nur die Naturbeherrschung zum Inhalt hätte, niemals abgeleitet werden könnten.

D. Ethische Axiome auf kritischer Grundlage.

Was uns hinderte, die bisher zur Sprache gebrachten Moralprincipien als ethische Axiome im eigentlichen Sinne anzuerkennen, war im letzten Grunde überall, dafs sie theils *zu wenig* enthielten, einseitig nur *ein* Bethätigungsgebiet des möglichen sittlichen Wollens ins Auge fafsten, anderentheils aber auch wiederum *zu viel* als ein Letztes, für sich Einleuchtendes hinstellten, etwas, was sehr wohl noch weiterer Begründung fähig und somit auch bedürftig wäre. — Wir haben Axiome aufzusuchen, bei denen die axiomatische Geltung zu voller Evidenz zu

bringen ist, die also nichts enthalten, was nicht jedem wollensfähigen, vernunftbegabten Wesen, sobald es sich nur auf sich selbst besinnt, als oberstes, eigentliches Ziel seines Wollens einleuchtend gemacht werden könnte, andererseits aber auch alles, was wir zur Sittlichkeit rechnen, thatsächlich zum Ausdruck bringen, so daſs aus ihnen alle besonderen ethischen Bestimmungen, je nach den vorliegenden Aufgaben und Mitteln, abgeleitet werden können.

Nun hat uns die Analyse der Gewissensinhalte und die Einsicht in ihre historische Entstehung zu dem Ergebniſs geführt, daſs unsere Gewissens-Entscheidungen thatsächlich unabhängig sind von allen auſser uns für sich bestehenden, objectiven Instanzen. Denn auch wo solche bestehen und mit Lohn und Strafe für die äuſsere Innehaltung der sittlichen Ordnung sorgen, ist es doch in Wahrheit nicht dieser Zwang, was uns die betreffenden Inhalte als sittliche werthschätzen macht, sondern eine Zustimmung auf Grund eines in unserem innersten, wahren Selbst begründeten, eigenen Wollens. Ethische Billigung und Werthschätzung kann nicht erzwungen werden, wenn nicht diese eigene, freie Zustimmung geweckt wird.[1]) — So werden sich auch die gesuchten ethischen Axiome durchaus als selbstverständliche Ideale eines wahrhaft eigenen, freien Wollens der Persönlichkeit darstellen müssen. Nur auf dieses bezieht sich unmittelbar die Forderung des Gewissens; in ihm ist daher nothwendig alles beschlossen, was wir als sittlich werthvoll im absoluten und unbedingten Sinne anzusehen haben. — So halten wir aller modernen Ethik zum Trotz mit Entschiedenheit an dem Satze fest, den Kant an den Eingang seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gestellt hat: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch auſser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille".[2]) — Und ebenso unwiderleglich erscheint uns der weitere Satz: „Der gute Wille ist nicht durch

[1]) Vgl. oben S. 113.

[2]) Kant a. a. O.: Erster Abschnitt.

Das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch sein Wollen, d. i. an sich gut." Er ist „etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat".[1]) — Denn ein jeder solcher aufserhalb des Wollens selbst belegener, für sich bestehender Zweck, auf den dieses sich zu richten hätte, würde eine Einschränkung und Vergewaltigung des Wollens bedeuten, seine „Autonomie" aufheben, ohne doch in sich selbst, abgetrennt von unserem Wollen, irgendwie als ethisch werthvoll begründet werden zu können. Das haben die obigen Ausführungen an den sämmtlichen hier namhaft gemachten obersten Zweckbestimmungen zur Genüge gezeigt.

Nach Ablehnung aller solcher äufseren, dem Willen objectiv gegenüberstehenden Bestimmungen des Sittlich-Werthvollen bleibt aber nichts übrig, als in dem Willen selbst den Werthmaafsstab aufzusuchen, nach dem er sich einschätzen soll. Und zu diesem Ende werden wir vor Allem den eigentlichen Sinn und die Bedeutung des Wollens in der concreten Wirklichkeit genauer ins Auge zu fassen haben, da aus dem abstracten Begriff eines Wollens für sich allein gar nichts, oder auch, wenn man will, alles abgeleitet werden kann. — Schon in der Einleitung, welche wir diesem Theile unserer ethischen Untersuchungen voranschickten, wurde daran erinnert, dafs es sich für die Zwecke der Ethik nicht darum handeln kann, unser „Wollen" und „Wirken" in eine Weltanschauung zu übersetzen, wie sie eine kritische Erkenntnifstheorie oder Metaphysik etwa an die Stelle des gewöhnlichen, naiven Realismus setzen möchte.[2]) Denn praktisch würden wir mit den so vielleicht zu gewinnenden Ergebnissen überhaupt gar nichts anzufangen wissen; das Wollen richtet sich überall auf Ziele, die ganz innerhalb der „Erscheinungswelt" liegen, so wie sie uns in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist, nicht auf irgendwelche Dinge an sich. Auch die Mittel und Werkzeuge unseres Handelns, in dem wir dieses Wollen in Scene

[1]) Kant a. a. O.: Erster Abschnitt.

[2]) Vgl. oben S. 5 ff.

setzen, gehören der Erscheinungswelt an und sind auch nur insofern, als sie dieser angehören, unmittelbar dem Bewufstsein gegeben. — So stellt sich uns das Wollen dar als auf bestimmte Veränderung in der Aufsenwelt gerichtet, die wir dabei als durch uns, durch unser „Handeln" möglich vorstellen. Diese Aufsenwelt wird dabei aufgefafst als ein gesetzmäfsig geordnetes Ganze von Zusammenhängen eines Geschehens, dem eine Summe von Gegenständen oder Dingen als Grundlage, als Material dient. In diese gesetzmäfsigen Zusammenhänge vermag aber — immer für unsere unmittelbare, naive Auffassung — unser Wollen in der Weise handelnd einzugreifen, dafs es in sich selbst Anfangsglieder solcher uns schon bekannten Zusammenhänge herstellt, so dafs nun die diesen gesetzlich zugeordneten weiteren Glieder dieser Zusammenhänge sich gleichfalls einstellen. — Als die Kehrseite dieses activen Einflusses auf die Umgebungswelt, unserem Wollen zur Orientirung dienend, stellt sich die passive, receptive Verflochtenheit in ihre Zusammenhänge dar, die wir in der Wahrnehmung und im Gefühl in uns erfahren. So gelangen wir zu einer Auffassung der Gegenstände dieser Aufsenwelt, in der überall ihr Verhältnifs zu uns, und vor Allem ihre Bedeutung für unser mögliches Wollen und Handeln in Rücksicht gezogen wird. — Weiterhin aber finden wir eine Vielheit uns gleich organisirter Wesen in derselben Weise in die Zusammenhänge der Umgebungswelt verflochten, so dafs uns durch diese letzteren hindurch mittelbar auch ein Wirken auf jene anderen Wesen möglich ist, bezw. ein Leiden durch sie, durch ihre Handlungen.

Das etwa wäre das Bild des Schauplatzes, auf dem unser Wollen und Handeln sich abspielt, der Gegenstände, mit denen es überall zu thun hat. Allein damit ist nur erst die Bedeutung dieses Wollens nach aufsen hin gekennzeichnet, wie es in die objective Welt einzugreifen und hier sich geltend zu machen im Stande ist. Es fehlt noch das eigentliche Subject, der Träger der Willensbethätigung, ohne dessen Berücksichtigung ihr voller Sinn sich niemals erschöpfen läfst. — Unser Interesse erregt das Wollen vor Allem durch diese subjective Innenseite,

dadurch, dafs in ihm uns eine Bethätigungsmöglichkeit unseres eigenen Selbst gegeben ist. Und nicht nur Dies: eben jene Bethätigung im Wollen bringt wiederum dieses unser Selbst jedesmal einen Schritt weiter in seiner Entwickelung zu bewufst eigenem Wesen, zur Persönlichkeit; oder es kann uns wenigstens in dieser Entwickelung weiterbringen, sofern es nicht durch neue, ihm entgegengesetzte Willensbethätigungen wieder durchkreuzt und in seiner Wirkung aufgehoben wird. Wir werden auf dieses Wechselverhältnifs von Einzelwollen und Persönlichkeit an späterer Stelle zurückzukommen haben. Für den Augenblick interessirt uns daran nur die Thatsache, dafs Das, was wir unser Ich, unser eigentliches Wesen nennen, in beständiger Entwickelung begriffen ist, die mit ganz keimhaften Anfängen anhebt und allmählich zu immer deutlicherer Selbsterfassung im Ichbewufstsein fortschreitet, wobei eben die einzelnen Willensbethätigungen vor Allem es sind, durch welche dieses Fortschreiten zu Stande kommt.

Betrachten wir nun das Wollen in diesem Zusammenhange, durch den es zugleich aus seiner Vereinzelung herausgehoben, mit allem anderen Wollen derselben Persönlichkeit in einheitliche Verbindung gebracht wird, so ergiebt sich Eines von selbst: überall, wo wir ein Wollen in Scene setzen, ist es die ihm zu Grunde liegende Meinung, dafs wir in ihm unser ganzes Selbst, so weit wir es irgend uns gegenwärtig zu machen im Stande sind, zur Geltung bringen wollen. Es liegt einfach in der Consequenz des Gedankens eines Wollens überhaupt, dafs es ganz unser eigenes Wollen sei. Um dies aber sein zu können, darf es nicht etwa nur einer flüchtigen Regung des Augenblicks entspringen, die wir im nächsten Augenblick vielleicht schon wieder zurücknehmen möchten, sondern mufs sich, soweit Das irgend erreichbar, als der gesammelte Ausdruck unserer ganzen Persönlichkeit darstellen, der zugleich alle anderen, früheren Willensacte angehören, soweit wir nicht selbst sie inzwischen als unserem eigentlichen Wesen widersprechend erkannt und abgestossen haben. So liegt es ferner in der Consequenz des Wollensgedankens, dafs wir eben durch dieses Wollen unser Selbst immer

einheitlicher und immer bewufster so zu gestalten suchen, dafs wir es überall in unserem Wollen festhalten und geltend machen können, — überhaupt aber, dafs wir es immer mehr zu einem wahrhaft eigenen Wesen zu bringen suchen, damit wir etwas haben, das zu bethätigen und geltend zu machen Sinn hat. — Bezeichnen wir nun, alle Schwierigkeiten des Gedankens für spätere Untersuchungen zurückstellend, ein Wollen, sofern es ganz aus unserem wahrhaft eigenen, von uns selbst wiederum so gewolltem Wesen hervorgeht, als ein „freies“ Wollen, so können wir den Inhalt dieser letzten Erörterungen auch so formuliren:

Der Wille eines jeden wollensfähigen, denkenden Wesens ist seiner Natur nach bestrebt, sich immer mehr zu einem vollendet eigenen, freien Willen dieses Wesens zu entwickeln.

Hierin ist nach dem Vorangegangenen nichts dogmatisch behauptet, keine Eigenschaft dem Wollen synthetisch beigelegt, die nicht zu seinem Begriffe gehörte. Vielmehr soll dieser Satz thatsächlich nichts anderes sein, als der Ausdruck für die eigentliche Meinung, die jedem Wollen, in seiner letzten Consequenz gedacht, naturgemäfs zu Grunde liegt. Und so werden wir ein Recht haben, ihn als Axiom in Anspruch zu nehmen. — Zugleich aber wird hier ein immanenter Werthmaafsstab des Wollens zum Ausdruck gebracht: ein Wollen ist umso vorzüglicher, vollkommener, je mehr als dem entspricht, was in der Consequenz des Gedankens eines Wollens liegt. Nur ein solches Wollen wird überhaupt als wahres, eigentliches Wollen zu bezeichnen sein, während jedes andere, je weiter es von dieser klaren Ausprägung des Wollensgedankens entfernt bleibt, umsomehr zur blofsen Willkürregung wird, die wir als eigentliche Bethätigung unseres Ich dauernd festzuhalten und zu vertreten gar nicht gesonnen sind. Und zwar stellt sich der hier gewonnene Werthmaassstab des Wollens als ein solcher dar, der dieses Wollen ganz nur in sich selbst beurtheilt, nicht auf irgend welche äufsere Instanz oder einen äufseren Zweck bezieht. Dasjenige Wollen ist nach ihm das werthvollste, das am meisten

der Idee eines Wollens, wenn wir sie nur einmal zu Ende zu denken versuchen, entspricht. — Nach dem Vorangegangenen würde somit unser zunächst nur in Bezug auf das Wollen aufgestelltes Axiom zugleich als ethisches Axiom zu gelten haben: das in sich selbst vollkommene, das freie Wollen wäre zugleich als sittlich gutes anzusehen; ja, es wäre dies überhaupt die einzig mögliche Bestimmung, welche uns für das sittlich Gute zu Gebote stünde. — Doch bevor wir das Befremdliche, das auf den ersten Blick hierin zu liegen scheint, weiter aufzuklären versuchen, bedarf das Gewonnene noch einer Ergänzung.

Unser Axiom hatte nur erst die subjective Seite des Wollensgedankens berücksichtigt, das darin liegende Bestreben, unser Selbst in vollstem Maafse zur Geltung zu bringen. Wir fanden jedoch zugleich eine Beziehung auf die Umgebungswelt von Bedeutung für die nähere Wesensbestimmung des Wollens. Diese wird nunmehr gleichfalls in Rücksicht zu ziehen sein. — Auch hier haben wir das Bild einer Entwickelung vor uns. Von den ersten, tastenden Versuchen eines absichtsvoll verändernden Eingreifens in die Aufsenwelt, wie wir sie am Kinde beobachten, erhebt sich unser Wollen zu immer umfassenderer und geläufigerer Beherrschung der von der beständig erweiterten Erfahrung aufgenommenen Zusammenhänge dieser Umgebungswelt. Und weiterhin bleibt es nun nicht dabei, dafs wir nur Zwecke aufsuchen, die wir als Einzelwesen durchzuführen im Stande sind; vielmehr machen wir uns die Möglichkeit zu Nutze, unser Wollen mit dem anderer Wesen in berechenbare Verbindung zu bringen, so dafs ihm Zwecke sich aufthun, welche die Grenzen der Leistungsfähigkeit des Einzelnen weit übersteigen würden, durch einen derartigen Zusammenschlufs zur Gemeinschaft aber leicht vollendbar werden. Und nicht genug damit: zuletzt greift unser Wollen sogar über die Grenze unseres zeitlichen Daseins in dieser Welt hinaus, erhebt sich zu Zwecken, die nur durch die Arbeit mehrerer Generationen zu vollenden sind, die aber doch zufolge unserer bewufst absichtsvollen Mitarbeit in der zweckmäfsig organisirten Gesellschaft immer

noch Zwecke unseres Wollens bleiben. — Wir hatten in anderem Zusammenhange die Bedingungen und mechanisch wirkenden Momente verfolgt, welche bei der historischen Entstehung und Entwickelung solcher Gemeinschaftsorganisation in Frage kommen.[1]) Jetzt interessirt uns daran vielmehr die Thatsache, dafs auch hier wiederum eine aufsteigende Entwickelung der objectiven Wirkungs- und Bethätigungssphäre des menschlichen Wollens gegeben ist. — Ist nämlich eine solche Entwickelungsfähigkeit unserem Wollen einmal gezeigt, so versteht es sich von selbst, dafs wir uns, wofern nichts Anderes im Wege steht, immer höhere, umfassendere Zwecke in dieser Entwickelungsreihe erwählen werden. Dem Einblick in das Reich des uns möglichen Wollens entspricht ganz naturgemäfs der innere Drang und das Bedürfnifs, uns hierin nun auch aufs kraftvollste, umfassendste zu bethätigen. Nur freilich werden uns diese Bethätigungen niemals als Selbstzweck gelten können, dem unser Wollen sich zu unterwerfen habe; vielmehr haben sie ihren vollen Werth nur als Bethätigungen unseres Selbst, unserer Persönlichkeit. So werden sie auch stets der Kraft und den Fähigkeiten dieser Persönlichkeit angepafst bleiben müssen. Nicht das blinde Sich-hingeben an die höchsten möglichen Ziele menschlichen Wollens überhaupt, ohne Rücksicht auf die einem zu Gebote stehenden Kräfte und Hülfsmittel, würde hiernach als Ideal der Wollensbethätigung angesehen werden können, sondern nur die Bethätigung an Aufgaben, denen man sich gewachsen zeigt, in deren Bewältigung man Kraft und Tüchtigkeit zu bewähren vermag. Das Wollen ist nur solange ein eigentliches Wollen, als es im eminenten Sinne Sache der Persönlichkeit bleibt; wo es sich in den äufseren Zwecken als solchen verliert, wo es die Persönlichkeit zum blofsen Handlanger dieser Zwecke werden läfst, überfliegt es sich selbst und entfernt sich eben damit von dem Charakter und der Idee des Wollens, wie es für ethische Werthschätzung allein in Frage kommen kann. — Nach alledem werden

---

[1]) Vgl. oben S. 69 f., 84 ff.

wir unserem ersten Axiom ergänzend noch das folgende hinzuzufügen haben:

Ein jedes Wesen, zum Bewufstsein seiner Freiheit gelangend, wird naturgemäfs bestrebt sein, von seiner Wollensfähigkeit den reichsten, kraftvollsten, umfassendsten Gebrauch zu machen.

Auch dieser Satz soll nichts anderes sein, als der Ausdruck einer nothwendigen Consequenz des Wollensgedankens selbst, dieses Wollen jetzt nach seiner objectiven Seite, seinem Wirkungsfelde hin betrachtet. Auch ihn dürfen wir daher als Axiom hinstellen, und wiederum zugleich als ethisches Axiom, sofern in ihm gleichfalls ein immanenter Werthmaafsstab zur Schätzung des Wollens gegeben ist. Die zuletzt berührte nothwendige Rücksichtnahme auf die Kräfte der Persönlichkeit ist hier zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen; doch würde sie insofern wenigstens mittelbar darin enthalten sein, als von einem „kraftvollen Gebrauch der Wollensfähigkeit“ nicht wohl mehr die Rede sein kann, wo nach dem zuletzt Bemerkten dieses Wollen aufhören würde, ein solches im eigentlichen Sinne noch zu sein.

So hätten wir aus der Analyse des Gedankens eines Wollens überhaupt zwei axiomatische Bestimmungen gewonnen, welche einen Maafsstab für die Vollkommenheit dieses Wollens zum Ausdruck bringen; und zwar wurde dieser Vollkommenheitsmaafsstab — ganz im Sinne der angeführten Sätze Kant's — ausschliefslich der Idee des Wollens selbst entnommen, nicht etwa anderswoher abgeleitet, so dafs darüber die Autonomie des Willens aufgehoben wäre. — Wir geben jetzt noch diesen Axiomen eine etwas andere Gestalt, um ihre praktische Anwendbarkeit zu ermöglichen.

Als Sätze nämlich, welche nur ein Wirkliches, einen Thatbestand objectiv zum Ausdruck bringen wollen, sind sie nicht ohne Weiteres geeignet, dem empirischen Einzelwollen, mit dem es doch die Ethik überall zu thun hat, zur Richtung zu dienen. Dazu bedarf es der imperativen Form, der Angabe dessen, was nun geschehen soll, welche Aufgaben und Ziele jenes Einzel-

wollen sich zu setzen habe. — Würden wir sogleich als fertige Wesen in die Welt eintreten, mit dem vollen Bewufstsein unserer Freiheit ausgestattet und mit der vollendeten Fähigkeit ihres Gebrauches, so würden wir freilich, falls jene Axiome zu Recht bestehen, von selbst in ihrem Sinne handeln, ohne dazu erst einer Anleitung oder Mahnung zu bedürfen. Da wir jedoch diese ethische Freiheit erst in allmählicher Entwickelung und immer nur in gewisser Annäherung zu erringen vermögen, so ist das hier aufgestellte idealische Wollen, obschon es als verborgene, innerste Triebfeder all' unserem Einzelwollen thatsächlich zu Grunde liegt, doch nicht von selbst überall mit diesem Einzelwollen identisch. Die Analyse der psychologischen Entwickelung des Willens im Einzelwesen wird diese Verhältnisse noch genauer zu beleuchten haben. Hier genügt dieser Hinweis, um die Nothwendigkeit und Berechtigung der imperativen Form der letzten, obersten Moralprincipien einzusehen. — Die Berechtigung, dem erst in der Entwickelung begriffenen Willen das Ideal seiner Bethätigung als Gebot hinzustellen, liegt für uns, wir wiederholen es, nicht in irgend einer objectiven, äufseren Instanz begründet, sondern ausschliesslich in diesem Willen selbst, sofern wir nämlich ein Recht haben, Das als sein wahres, eigentliches Wollen anzusehen, für was er sich in seiner vollendeten Ausprägung, wenn er ganz Das geworden, was er thatsächlich sein will, von selbst entscheiden würde. Diese Berechtigung leuchtet um so mehr ein, als die Erfahrung beständig eine indirecte Bestätigung dafür bietet; wir sehen überall, wo das Einzelwollen von den Entscheidungen eines vollendet freien Wollens deutlich abweicht, dafs alsbald dieses Einzelwollen wieder verworfen, durch neue, entgegengesetzte oder aushelfende Entschliefsungen ganz oder theilweise illusorisch gemacht und abgestofsen wird; wir selbst zeigen also, dafs wir es als unser wahres, eigentliches Wollen alsbald gar nicht mehr anerkennen. So ist es in letzter Instanz nur das eigenste, freie Wollen, dessen Entscheidungen wir in den Geboten zum Ausdruck bringen, welche wir dem empirischen Einzelwollen gegenüberstellen.

Nun aber ist leicht einzusehen, dafs solche obersten sittlichen

Gebote nur wenig Erfolg haben würden, wenn sie unmittelbar die Bestimmung des Einzelwollens zu übernehmen hätten. Wo eine bestimmte Gelegenheit zu raschen Handeln drängt, bleibt dem Subject weder Zeit noch objective Ruhe genug, um aus entlegenen obersten Moralprincipien das im gegenwärtigen Falle einzuschlagende Verhalten ableiten zu können; auch würden sie einem in solchen Augenblicken, wo mancherlei Neigungen und Leidenschaften erregt sind, am wenigsten als im Grunde eigenes Wollen einleuchten und als Ideale des zu wählenden Verhaltens erscheinen. Mit Recht fordert daher Kant's „kategorischer Imperativ" vielmehr die Wahl von Grundsätzen alles weiteren Wollens und Verhaltens, die nach seiner Vorschrift gebildet sind. Diese Aneignung fester Grundsätze kann ganz unabhängig von jeder bestimmten Gelegenheit zur Handlung, und somit auch von allen actuellen Augenblicksinteressen erfolgen, in ruhiger, freier Selbstbesinnung des denkenden Subjects; und hier wird — mit der fortschreitenden Entwickelung dieses Subjects zur ethischen Freiheit — auch die Einsicht in den Zusammenhang der Sittengebote mit dem eigensten, innersten Wollen desselben diesem immer mehr zum Bewusstsein kommen, wird es sie als seine eigenen Ideale immer mehr anerkennen. — Sonach werden wir jetzt unseren ethischen Axiomen etwa folgende Form geben dürfen:

1. Axiom: Strebe nach höchster Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und fester Grundsätze eines vollendet eigenen, freien Wollens!

2. Axiom: Mache von dieser Fähigkeit freier Bethätigung eigenen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch!

Das erste dieser Axiome liefert zu dem Begriff des Sittlichen das Moment der Freiheit, das zweite das der Bewährung persönlicher Kraft und Tüchtigkeit, so dafs also in diesen beiden Momenten sich alles erschöpfen mufs, was wir zur Sittlichkeit zu zählen ein Recht haben. Indem wir uns nunmehr der Prüfung der so gewonnenen obersten Principien an den uns sonst geläufigen sittlichen Begriffen zuwenden, werden

wir zugleich Gelegenheit haben, den Sinn und die Tragweite dieser Principien noch in helleres Licht zu stellen.

Zunächst fällt die Zusammenstimmung unserer Axiome mit den an früherer Stelle aus der Analyse der Gewissens-Vorgänge geschöpften Ergebnissen ins Auge.[1]) Die Pflicht- und Idealvorstellungen, die dort eine so bedeutsame Rolle spielten, nehmen ihren Ursprung aus dem ersten dieser Axiome; daher denn auch die ergänzende Forderung, diese Idealvorstellungen auf die höchste, uns überhaupt erreichbare Stufe zu bringen.[2]) Sie erscheinen als „Idealvorstellungen“, sofern sie unserem eigensten, freien Wollen und wahren Wesen, dieses auf der Höhe seiner Vollendung gedacht, entspringen; denn ein derartiges Zustimmen unseres eigenen Wesens und Wollens soll doch zum Ausdruck gebracht sein, wenn wir von „Idealen“ reden. Zugleich aber sind sie „Pflicht-vorstellungen“, sofern wir durch die erwählten Grundsätze unser weiteres Einzelverhalten in der That festlegen wollen, uns also selbst zu ihnen „verpflichten“. — Den Inhalt dieser Verpflichtung oder die Art, wie wir uns ihrer zu entledigen haben, bringt das zweite unserer Axiome zum Ausdruck, indem es uns praktisch Ernst machen heifst mit unseren einmal in freier Wahl zu eigen gemachten Idealen.

Und ebenso läfst sich zeigen, dafs die inhaltlichen Momente, denen wir bei Verfolgung des Entwickelungsganges des Gewissens im Einzelwesen, wie in der historischen Gemeinschaft begegneten, nicht nur mit den hier aufgestellten Axiomen aufs beste zusammenstimmen, sondern auch ihre tiefere Begründung und Rechtfertigung erst empfangen durch Anwendung des Maafsstabes auf sie, den diese Axiome uns darbieten. — Der eigenartige ästhetische Reiz, der bestimmte Persönlichkeits-Typen uns als Ideale erscheinen läfst, beruht ganz offenbar auf dem Eindruck, hier in reifer, geschlossener Ausprägung Das vor uns zu sehen, was wir in unserem innersten, eigensten Wollen als

---

[1]) Vgl. hierzu die obigen Ausführungen über die Gewissens-Vorgänge, S. 35 ff.

[2]) Vgl. oben S. 50.

den Typus des eigenen Wesens in seiner Vollendung ersehnen; und weiterhin auf dem Beispiel von Tüchtigkeit und Kraftbewährung auf dem Boden dieses Persönlichkeitstypus, das uns hier vor Augen tritt.[1])

Dafs ferner in der social-utilitaristischen Werthschätzung wesentlich die Erweiterung der Sphäre des eigenen Wollens der Persönlichkeit und die damit gegebene Möglichkeit kraftvollerer, intensiverer Bethätigung eigenen Wesens das eigentlich entscheidende Moment ist, worauf diese Werthschätzung, soweit sie eigentlich ethisch ist, sich begründet, hat unsere obige Darstellung bereits zur Genüge durchblicken lassen.[2]) — Wenn dann in weiterer Entwickelung die naive Unterordnung unter die traditionell herausgebildeten Werthschätzungs-Maafsstäbe mehr und mehr dem Einsetzen der eigenen „ethischen Einsicht" Platz macht, so ist auch Das wiederum durchaus im Sinne unserer Axiome, sofern ja diese gerade einen Maafsstab bieten wollen für den fruchtbaren und sicheren Gebrauch unserer Einsicht.

Aber auch die im Laufe der Entwickelung der theoretischen Ethik aufgestellten obersten Principien empfangen eine eigenartige Beleuchtung durch unsere Axiome, derart, dafs das relativ Berechtigte, was wir in ihnen anerkennen mufsten, gerade die Schätzungsart nach diesen Axiomen bestätigt. „Glückseligkeit" und „Wohlfahrt" in ihrer allein für die Ethik in Frage kommenden höheren, idealischen Ausprägung, dürfen wir, sofern höchste, vollkommenste Befriedigung des eigenen, innersten Wollens in seiner höchsten Vollendung als solche gelten darf, sehr wohl als letztes Ziel einer auf unseren Axiomen begründeten Ethik hinstellen, nur dafs diese Wohlfahrt hier nicht mehr als ein erst hinter der Wollensbethätigung winkendes, von dieser getrenntes, letztes Ziel, als Lohn unserer sittlichen Arbeit gesucht werden soll, sondern in dieser Bethätigung eigenen, selbst erarbeiteten Wesens schon vollkommen be-

---

[1]) Vgl. oben S. 54 ff.

[2]) Vgl. oben S. 79, 82 ff., 90 ff., 111, 124, 127.

griffen ist;[1]) mit der vom Eudämonismus eigentlich gemeinten Glückseligkeit würden wir also zuletzt allerdings doch nichts gemein haben. — Deutlicher noch ist der Zusammenhang mit dem Vollkommenheitsprincip. Fanden wir dieses für sich allein zu unbestimmt, um als letzter, sicherer Maafsstab ethischer Werthschätzung gelten zu können, so empfängt es durch unsere Axiome nunmehr die Richtung, in welcher die eigentlich ethische Vollkommenheit zu suchen ist; diese erscheint jetzt als höchste Ausprägung und kraftvolle Bethätigung wahrhaft eigenen Wesens, was in der That auch dem gefühlsmäfsig ästhetischen Eindruck den der Anblick der Vollkommenheit hervorruft, am besten entspricht. — Anders scheint es mit dem Moralprincip der Liebe zu stehen. In ihm hat man vielfach das gerade Widerspiel jener Werthschätzung eigenen Wesens, der eigenen Persönlichkeit erblicken wollen, wie sie unsere ethischen Axiome so nachdrücklich geltend machen. Dennoch besteht dieser Gegensatz nur, solange man auf der einen Seite blos an unser überkommenes, empirisches Wesen denkt, auf der anderen die Liebe als möglichste Selbstverleugnung, Selbstentäufserung fafst, die ganz nur im Wohl des Anderen aufgeht. Wir hatten diesen „altruistischen Eudämonismus“ als völlig unbegründbar zurückgewiesen[2]) und die ethisch-idealische Liebe vielmehr in der Freude am gemeinsamen Aufstreben zu einheitlichen Idealen gefunden.[3]) Der innere Reichthum der Liebesgesinnung und ihre Nacheiferung erweckende Kraft auf dem Wege zur idealischen Vollkommenheit erschien uns als das eigentlich Werthvolle darin, nicht aber ihre „Nützlichkeit“ für Andere, ihre Selbsthingebung an Zwecke Anderer, solange diese Zwecke nur deren empirischen Neigungen und Augenblicksgelüsten entspringen, keinen in sich selbst begründeten, idealischen Werth aufzeigen. Sofern für uns andererseits die Forderung der Axiome keineswegs auf Festhaltung unseres empirischen Wesens mit seinen überkommenen Anlagen

---

[1]) Vgl. oben S. 145 ff.
[2]) Vgl. oben S. 173 ff. und 220.
[3]) Vgl. oben S. 218.

und Neigungen gerichtet ist, sondern auf Schaffung eines neuen, erst wahrhaft eigenen, idealischen Wesens, kann hier jene beschränkt egoistische Gesinnung gar nicht aufkommen, welche als „Eigenliebe“ der „Nächstenliebe“ im Wege wäre. Die ganze Differenz ist also in der That nur eine scheinbare. In Wahrheit stimmt das Gebot der Liebe nicht nur aufs beste mit dem Inhalt unserer Axiome zusammen, sondern es rechtfertigt sich auch auf dem Boden dieser letzteren, daſs man die Bethätigung der Liebe gerade in Verbindung gebracht hat mit dem Vollkommenheitsideal, in ihr eine Vollkommenheit, vergleichbar der höchsten, göttlichen hat erblicken können.[1]) — Endlich würde auch der ethische Evolutionismus, sowohl der individuelle, wie auch der sociale und universelle durch die aufgestellten Axiome eine bestimmtere, ethische Bedeutung empfangen, sofern hier als das Ziel dieser geforderten „Entwickelung“ eben die immer vollendetere Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und die möglichst wirkungsreiche Bethätigungsfähigkeit dieses letzteren gefaſst wird. Im Interesse dieser Bethätigung liegt es denn auch, daſs wir unsere Herrschaft über die Mittel und Zusammenhänge, welche die Umgebungswelt uns darbietet, nach Möglichkeit auszudehnen und zu sichern bestrebt sein werden, so daſs auch das Princip der Naturunterwerfung und -Beherrschung auf dem Boden unserer Axiome seine ethische Rechtfertigung und Begründung empfängt, — freilich nicht als an sich bestehender Sebstzweck, sondern immer nur als Mittel zur immer vollendeteren Bethätigung der höchsten ethischen Ziele und Ideale[2]), wie sie jene Axiome zum Ausdruck bringen.

Mit der Aufstellung bestimmter ethischer Axiome hat unsere Analyse des Gewissens ihren Abschluſs gefunden. Wir haben die Inhalte untersucht, welche thatsächlich in den Gewissens-Vorgängen sicht geltend machen, haben sie bis in ihre letzten

[1]) Vgl. Ev. Matth. V, 48.
[2]) Vgl. oben S. 224.

Quellen zurückverfolgt und dabei gefunden, dafs diese Inhalte zum Theil in natürlichen oder auch zufälligen historischen Bedingungen der individuellen, wie der socialen Entwickelung begründet sind, zum anderen Theil aber auf Werthschätzungen zurückgehen, welche auf solch empiristischem Wege gar nicht erklärbar sind, vielmehr aufs deutlichste das Einsetzen der eigenen intellectuellen Reflexion verrathen. An Stelle der blos traditionell empfangenen, blindlings festgehaltenen und weitergegebenen Werthschätzungen erhebt sich mehr und mehr eine Schätzungsart nach eigener Einsicht und auf eigene Verantwortung hin, die endlich in der Herausarbeitung in sich selbst begründeter und darum allgemeingültiger Principien ihren Abschlufs findet. — So die Entwickelung des ethischen Bewufstseins in der Geschichte, innerhalb der historischen Gemeinschaft oder der Gesellschaft. Und dem entspricht nun auch in der Entwickelung des Einzelwesens ein Fortschreiten von naiv aufgenommener autoritativer Sittlichkeit auf Grund des Einflusses der Persönlichkeiten der näheren Umgebung, wie der in der Gemeinschaft herrschenden Sittenanschauungen bis zur Wahl von festen Grundsätzen auf dem Boden der eigenen ethischen Einsicht, soweit wir hier zu gelangen im Stande sind.

Dieses intellectuelle Gewissen mithin wäre es eigentlich, dem alle Gewissensentwickelung auch in den Einzelwesen zustreben sollte, wie sie es in der historischen Entwickelung der Gesammtheit thatsächlich thut; nur in ihm ist eine allmähliche Vereinheitlichung aller Gewissensaussagen zu erhoffen, sofern hier alle zufälligen und individuell bedingten Momente ausgeschaltet sind und nur allgemein Menschliches, wie es der intellectuellen Reflexion allein zugänglich und allgemein mittheilbar ist, zur Geltung gelangt. Für die intellectuelle Reflexion kann es zuletzt nur eine Wahrheit geben, mag diese auch noch so mannigfaltiger Sonderausprägungen fähig sein. Den ersten Schritt zur Gewinnung dieser Wahrheit als bewufster Erkenntnifs aber liefern überall die Axiome; und so würde auch auf sittlichem Gebiete mit der Sicherstellung bestimmter ethischer Axiome als oberster Maafsstäbe aller Werthschätzung eine allge-

meingültige, in sich selbst begründete Erkenntnifs beginnen können. Wenn eine solche trotzdem thatsächlich immer nur in gewisser Annäherung möglich bleibt, so liegt Dies vor Allem an dem oben bereits berührten [1]) Umstande, dafs unser Wollen mit seinen Zwecken keineswegs auf rein theoretischem Gebiete verbleibt, sondern sich auf die Umgebungswirklichkeit zu richten hat, dafs es also von den in dieser ihm überhaupt möglichen Wirkungsweisen überall abhängig ist. So vermag das intellectuelle Gewissen, als reine praktische Vernunft gefafst, aus sich heraus doch nicht mehr zu bieten, als eben jene obersten Maafsstäbe aller ethischen Werthschätzung. In betreff der concreten Einzelbestimmungen der Ethik wird es immer der Anlehnung an die Schätzungsweisen des individuellen und socialen Gewissens bedürfen, um überhaupt nur zu bestimmten Inhalten zu gelangen. Dennoch wird es uns auch hier wenigsten überall in Stand setzen, uns jenen Schätzungsweisen gegenüber selbständig kritisch zu verhalten. Kann das intellectuelle Gewissen auch nicht neue Werthschätzungen systematisch erfinden, so kann es doch zwischen den anderswoher gegebenen eine kritische Rangordnung aufstellen und so uns zu einer in sich selbst begründeten Entscheidung den Weg erschliefsen.

---

[1]) Vgl. oben S. 227.

II. Buch.

Die Willenshandlung und das Problem der Willensfreiheit.

---

1. Capitel.

Die Willensbandlung.

A. Allgemeine Analyse.

Unsere Untersuchung des Gewissensbegriffes hat die Vorgänge dieses Gewissens in ganz bestimmte Beziehung gebracht zu unserem Wollen. Nicht nur, dafs wir das einzelne Wollen einer Forderung von Seiten jener Instanz unterworfen fanden: auch der Inhalt dieser Forderung beruhte zuletzt selbst auf einer Bethätigung solches Wollens, in der wir dieses als „wahrhaft eigenes, freies“ Wollen charakterisirt fanden. Sowohl diese Möglichkeit der Spaltung unseres Wollens in ein empirisches Einzelwollen einerseits und ein idealisches, principielles Wollen andererseits, wie auch die Möglichkeit der Unterwerfung des ersteren unter irgendwelche Forderungen überhaupt bedarf nun der näheren Begründung. Es wird zu zeigen sein, wie das hier theoretisch Aufgestellte seine praktische Verwirklichung zu finden vermag, welche Consequenzen für die Auffassung unseres Wollens aus der Möglichkeit solcher Verwirklichung mit Nothwendigkeit sich ergeben, und wie diese in Einklang zu bringen sind mit unserer sonstigen Weltansicht. — Diese Aufgaben führen uns in doppeltem Sinne auf das Problem der Willensfreiheit, das eine Mal diese Freiheit als eigentlich ethische gefafst, als Bethätigung wahrhaft eigenen Wesens

in seiner idealischen Vollendung, das andere Mal als Wahlfreiheit, welche für die einzelnen empirischen Willensacte in Frage käme. Wie beide Arten von Freiheit zusammenhängen, wird sich bei dieser Untersuchung des Genaueren ergeben.

Wir wählen den Ausgangspunkt von einer Analyse der Willenshandlung, wie diese dem unmittelbaren Selbstbewufstsein, bezw. der Selbstbeobachtung sich darstellt. Denn an diese Instanz gerade richtet sich die Ethik mit ihren Forderungen: hier hofft sie Eingang zu finden und von da aus auf den Willen Einflufs zu üben. — Eben dies ist auch der Grund, dafs wir mit der sogenannten „vollständigen Willenshandlung" beginnen, derjenigen also, in welcher alle für das Wollen wesentlichen Momente in vollständiger Ausprägung vertreten sind. Diese vor Allem interessirt uns für die Untersuchungen der Ethik. Dagegen haben jene psychologischen Streitfragen nach der Einfachheit oder Zusammengesetztheit des Wollens, seiner Zugehörigkeit zu den Gefühlen und Vorstellungen, seiner Entwickelung aus „Trieben" u. s. w. kein unmittelbares Interesse im Zusammenhange ethischer Untersuchungen, solange die bei ihrer Gelegenheit aufgestellten Theorien oder Hypothesen nicht darin gipfeln, das Wollen überhaupt zu streichen und nur noch ein passives Erleben psychischer Vorgänge gelten zu lassen. — Wir halten im Folgenden überall das Bedürfnifs der Ethik fest, wo es sich um die Bestimmung der Grenzen handelt, bis zu denen wir die Analyse der Willenshandlung zu verfolgen haben.

Der gewählte Ausgangspunkt, die Untersuchung der vollständigen Willenshandlung, ermöglicht uns, von der Methode der „Selbsterfahrung" hier den umfassendsten Gebrauch zu machen, sofern es gerade das Charakteristische der Willenshandlung in ihrer vollständigen Ausprägung ist, dafs alle Vorgänge oder Vorgangsmomente, die wir zu ihr zu rechnen haben, sich in der hellen Beleuchtung des Bewufstseins abspielen. — So werden wir in der Lage sein, eine dem objectiven Thatbestande verhältnifsmäfsig nahe kommende Darstellung zu erreichen.

Als Einleitung eines Willensvorganges werden wir das Auftauchen der Vorstellung einer bestimmten uns möglichen Verhaltungsweise betrachten dürfen, die für eine nähere oder fernere Zukunft für uns in Frage käme. Woher sie auftaucht, kann hier dahingestellt bleiben; im Allgemeinen wird das Bemerken einer bestimmten Gelegenheit eines Handelns dazu den Anlafs bilden, doch können auch plötzliche Einfälle, die lediglich in unserem inneren Vorstellungsverlauf bedingt sind, sie hervorrufen. — Als zweites Moment schliefst sich sodann das unmittelbare Gefühlsinteresse hier an, das die Vorstellung der von uns problematisch als vollführt gedachten Handlung in uns erregt. Dieses kann positiv oder negativ sein, d. h. als Lust zu der betreffenden Verhaltungsweise oder als Unlust, als Abscheu davor sich darstellen. Ein solches Interesse mufs überall vorhanden sein, wenn es zur Inscenirung eines eigentlichen Willensvorganges kommen soll; die blofse Vorstellung einer uns möglichen Handlung für sich allein würde niemals den Willen in Bewegung setzen, sondern höchstens automatisch eine Reactionsbewegung in uns auslösen, mit der sie vielleicht durch frühere Erlebnisse associirt war. Dieses Gefühlsinteresse selbst wird im Allgemeinen auf uns schon geläufige Schätzungsweisen zurückgehen, theils auf naive, gleichsam instinctmäfsig uns anhaftende, theils auf solche, in denen bereits frühere Willensentscheidungen ihren Niederschlag gefunden.

Während nun in der grofsen Mehrzahl der Fälle, die wir als Willenshandlungen überhaupt bezeichnen, dieses sich regende Gefühlsinteresse sogleich von einer Willensentscheidung in seinem Sinne gefolgt wird und unmittelbar zur Handlung führt, giebt es andere Fälle, in denen jene erste Gefühlsregung alsbald von einer anderen, retardirenden gekreuzt wird, so dafs nun ein Schwanken entsteht und es erst neuer Impulse bedarf, um eine bestimmte Willensentscheidung herbeizuführen. Diese zweite Regung kann aus sehr verschiedenen Quellen ihren Ursprung nehmen; jedenfalls aber werden irgendwelche neu in uns auftauchenden Vorstellungen es sein, welche den ersten Anlafs zu ihr hergeben, — etwa der Gedanke an die möglicherweise zu

erwartenden üblen Folgen oder an ein anderes Ziel unserer Wünsche, das uns verloren gehen würde, wenn wir anstatt seiner uns jenem jetzt uns vorschwebenden zuwenden würden, oder vielleicht auch die Erinnerung an irgend ein Gebot oder Verbot oder einen von uns selbst früher gefafsten Vorsatz oder dergl. mehr. Solch eine Gegenströmung kann rasch vorübergehender Natur sein, so dafs wir ihr wenig Beachtung schenken und alsbald aufs Neue uns den Reizen Dessen, was wir durch die uns vorschwebende Handlung zu erreichen hoffen, überlassen. Es kann aber auch geschehen — und Das wäre dann ein weiteres Moment der vollständigen Willenshandlung — dafs wir an diesem Punkte des Laufes der Ereignisse Anlafs nehmen, eine systematische Ueberlegung anzustellen, durch die wir uns für einen Augenblick über das Gewühl der blindlings in uns auftauchenden Vorstellungen und Gefühle erheben und uns mit einiger Objectivität über Werth und Bedeutung, sowie die muthmaafslichen Folgen der in Frage stehenden Handlung klar zu werden suchen. Auf die principielle Bedeutung dieser Ueberlegung oder intellectuellen Reflexion, welche gerade für die Ethik von höchstem Interesse ist, näher einzugehen, behalten wir einer späteren, besonderen Untersuchung vor. Sie wird wiederum in vielen Fällen verhältnifsmäfsig fragmentarisch bleiben, etwa nur die genauere Berechnung der möglichen Folgen, den Ueberschlag der zweckmäfsigen, uns zu Gebote stehenden Mittel der Durchführung und die Abschätzung ihrer Zuverlässigkeit umfassen. Allein sie kann sich doch auch auf die Beurtheilung der betreffenden Handlung nach uns naheliegenden ethischen Gesichtspunkten erstrecken und von hier aus Einflufs auf unsere Willensentscheidung gewinnen.

Dabei ist es nun von Bedeutung, dafs es nicht eigentlich die theoretischen Inhalte der Erwägung als solche sind, welche unsere Entscheidung in dem einen oder anderen Sinne zur Folge haben, sondern dafs unsere Reflexion vielfach auf sogenannte „Motive“ stöfst, bei denen sie als letzten im Augenblick in Rechnung zu bringenden Factoren stehen bleibt, ohne sie selbst weiter zu zergliedern. Auch diese Motive, ihren Ursprung

und ihre Bedeutung, werden wir noch genauer zu untersuchen haben. Sie sind es recht eigentlich, welche es uns ermöglichen, unsere Reflexion zu bestimmtem Abschlufs zu bringen, während diese sich sonst ins Unendliche verlieren würde. Eben darum aber bleibt freilich diese unsere Reflexion immer noch subjectiv bedingt; denn diese Motive sind subjective Factoren, — höchstens dafs wir uns in ihnen gewissen Schätzungsweisen unserer näheren Umgebung oder der Gemeinschaft anschliefsen, der wir angehören. — Als Abschlufs unserer Ueberlegung stellt sich nun endlich die bestimmte Entscheidung ein; wenigstens ist dies der normale Verlauf, dem allerdings auch solche Fälle gegenüberstehen, in denen es bei innerer Unentschlossenheit bleibt und das schliefsliche Verhalten vielmehr durch neue, zufällige Umstände, als durch die Ergebnisse unserer Reflexion bestimmt wird. Während alle bisher betrachteten Momente nur erst gleichsam das Vorspiel des eigentlichen Willensactes darstellen, beginnt mit der Entscheidung für dieses oder jenes bestimmte Verhalten dieser Willensact selbst. Denn von hier ab richtet sich unser Sinnen und Denken schon auf die Inscenirung und Durchführung unseres Entschlusses, nicht mehr darauf, ob wir dieses uns vorschwebende oder vielleicht doch lieber ein anderes Verhalten einschlagen sollen. In der Entscheidung selbst liegt ein eigenthümlicher Act unseres Ich vor, durch den wir uns einen Theil der im Laufe der Reflexion herangezogenen Gesichtspunkte für die bevorstehende Willensbethätigung zu eigen machen, sie praktisch zu vertreten uns entschliefsen, während wir die anderen, entgegenstehenden Rücksichten für den Augenblick bei Seite setzen. Wie diese Entscheidung mit der vorangegangenen Reflexion zusammenhängt, durch sie bedingt ist, wird die Analyse dieser letzteren noch näher zu bestimmen versuchen. Vorher aber verfolgen wir kurz noch den weiteren Gang der Willenshandlung nach der erfolgten Entscheidung.

Während nämlich diese letztere nur erst die principielle Stellungnahme unseres Ich zwischen den verschiedenen sich uns darbietenden Möglichkeiten unseres Verhaltens bedeutet, bedarf es zur bestimmten Inscenirung der Handlung noch weiterer Acte,

die in den bisher betrachteten Momenten noch nicht enthalten sind. Bei der vollständigen Willenshandlung pflegt hier noch einmal eine kurze Reflexion einzusetzen, welche das bestimmte Programm gleichsam für die Durchführung des Entschlusses feststellt, die Art und Reihenfolge der dazu nothwendigen Einzelacte und erforderlichenfalls gewisse Abänderungen vorsieht, wenn wider Erwarten die Entwickelung der Dinge, an die wir anknüpfen wollten, nicht den vorausgesetzten Verlauf nehmen sollte. — Endlich folgt als letztes, wesentliches Moment der Willenshandlung der actuelle Entschlufs zum unmittelbaren ersten Handanlegen, sowie während der Durchführung der Handlung zur Fortsetzung der von uns eingeleiteten Schritte derselben. Dieser Entschlufs charakterisirt sich für unser Bewufstsein als intensive Vergegenwärtigung der Vorstellung der Handlung als einer in Folge unseres augenblicklichen Gesammtzustandes bestimmt zu erwartenden Veränderung in der Umgebungswelt. Weiter reicht die unmittelbare Wirkungsfähigkeit unseres Willensactes nicht, als bis zur Herstellung dieses psychischen Zustandes in uns. Es ist ein Irrthum, wenn wir meinen, unser Wille sei auch noch bei der nun eintretenden Gliederbewegung direct im Spiel. Dem naiven Bewufstsein scheint es sich freilich so darzustellen, als erfolge die Bewegung, etwa die des Armes und der Hand, auf das unmittelbare Eingreifen des Willens hin. Allein in Wirklichkeit erfolgt diese Gliederbewegung vielmehr auf Reize hin, die von unserem Centralnervensystem ausgehen, die aber selbst gar nicht unmittelbar Gegenstände unseres Bewufstseins sind. Müfste also unser Wille diese hervorrufen, so würde er Das gar nicht anzustellen wissen, sondern sich doch wieder darauf beschränken müssen, eben jenen psychischen Zustand in uns zu erzeugen, auf den wir zu Folge früherer Erfahrung gewohnt sind, die vorgestellte Handlung eintreten zu sehen. In der That ist unser Wille überall auf das zuverlässige Walten eines psycho-physischen Mechanismus angewiesen, wo er sich auf Veränderungen in der Umgebungswelt erstreckt: seine eigene Wirkungsfähigkeit reicht nirgend über die Grenzen des Bewufstseins hinaus.

Die zuletzt angestellten Erwägungen sind für uns insofern von Bedeutung, als diese Zusammenhänge zwischen Psychischem und Physischem seit dem Beginn der neueren Philosophie Gegenstand unaufhörlicher Controversen gewesen sind, indem man auf Grund gewisser naturwissenschaftlicher Theorien die Annahme einer eigentlichen Wechselwirkung zwischen den beiden Gebieten glaubte bestreiten zu müssen. Ein Theil der Schwierigkeiten, die man hier gefunden, wird nun — wir kommen darauf noch zurück — beseitigt, sobald man die Vorstellung aufgiebt, als sei der Wille im Stande, unmittelbar Bewegung physischer Elemente hervorzubringen. Allein der Gedanke einer psychophysischen Wechselwirkung in einem weiteren, allgemeineren Sinne braucht deshalb noch keineswegs fallen gelassen zu werden. Sobald wir nämlich das Bestehen eines psycho-physischen Mechanismus voraussetzen, d. h. gewisser objectiv bestehender Zusammenhänge zwischen bestimmten psychischen und ihnen allgemeingesetzlich zugeordneten physischen Vorgängen, so würde der Wille nur die betreffenden psychischen Anfangsglieder dieser Zusammenhänge herzustellen haben, um die ihnen zugeordneten physischen Endglieder als eine weitere Folgeerscheinung dieser seiner Bethätigung eintreten zu sehen; und so kann man mittelbar ihm doch als Wirkung zuschreiben, was seinem unmittelbaren Vollbringen allerdings entzogen ist. Für die praktische Auffassung der Willenshandlung von Seiten unseres Bewufstseins und für alle unsere Reflexionen, die sich auf eine vorzunehmende Handlung beziehen, bleibt es jedenfalls dabei, dafs wir unseren Willensentschlufs als die eigentliche — gleichviel, ob mittelbare oder unmittelbare — Ursache für die an ihn sich anschliefsende Handlung anzusehen haben, sofern ihr Eintreten für unsere Erfahrung jedenfalls an die vorherige Erzeugung des Willensentschlusses in uns gebunden ist, ohne ihn nicht eintritt.

B. Die intellectuelle Reflexion und die Motive.

Was die vollständige Willenshandlung vor den übrigen heraushebt, ihr eine so besondere Bedeutung gerade im Zusammenhange ethischer Untersuchungen ertheilt, ist die Rolle, welche in ihr die intellectuelle Reflexion spielt. Durch diese nämlich wird es uns erst ermöglicht, unsere Entscheidung in Zusammenhang zu bringen mit dem Ganzen unseres Bewufstseinslebens und wiederum dieses Ganze in verhältnifsmäfsiger Vollständigkeit mit einheitlichem Bewufstsein zu umfassen und gegenwärtig zu machen. Und zwar geschieht Dies nicht etwa dadurch, dafs auf dem Wege der Erinnerung die ganze Summe der früheren Einzelerlebnisse in uns erneuert würde; — denn das wäre eine psychologische Unmöglichkeit und würde uns überdies als blofse, ungeordnete Masse von Material gar nichts nützen können; — vielmehr so, dafs der von uns selbst in unsere Erlebnisse und Willensentscheidungen allmählich hineingebrachte, in ihnen mehr und mehr geltend gemachte principielle Zusammenhang uns gegenwärtig wird. Ueberall, wo wir uns des Intellectes bedienen, treten wir eben damit heraus aus dem blos Zufälligen, Besonderen, was die gegenwärtige Gelegenheit zur Handlung darbietet, und sind in der Lage, relativ allgemeingültig zu urtheilen, indem wir an frühere principielle Entscheidungen anknüpfen. Denn eben diese principiellen Entscheidungen, in denen wir immer wieder die gleichen Gesichtspunkte unserer Reflexion zu Grunde gelegt, sind durch ihre Bedeutsamkeit für uns, d. h. durch bestimmte, intensive Gefühlswirkungen und zugleich durch ihre häufige Reproduction in Folge des inhaltlichen Zusammenstimmens in den wesentlichen Momenten uns so geläufig geworden, dafs sie gleichsam einen festen Bestand uns fortwährend gegenwärtiger Zusammenhänge bilden, die uns für jede neue Reflexion mühelos zur Verfügung stehen, ohne der Unsicherheit und den Fehlerquellen gewöhnlicher Erinnerungsvorstellungen ausgesetzt zu sein. — So stehen wir in der intellectuellen Reflexion ohne Weiteres in bewufstem Connex mit allen

früher von uns vollzogenen principiellen Entscheidungen, soweit diese noch jetzt für uns Bedeutung haben, von uns immer wieder durch neue Entscheidungen in ihrem Sinne bestätigt und festgehalten werden. — Es kommt aber noch hinzu, daſs wir principielle Ueberlegungen vielfach auch ohne actuelle Beziehungen zu einer bestimmten Gelegenheit zur Handlung anstellen, — angeregt vielleicht durch Erlebnisse und Handlungen Anderer, die zu unserer Kenntniſs gelangt sind, aber auch wohl unabhängig von allen solchen äuſseren Anlässen, etwa bei Gelegenheit einer Selbstbesinnung, wie sie bei denkenden Naturen nicht eben selten vorkommt. So sind wir in der Lage, mit der intellectuellen Reflexion über das Fragmentarische, das einer bloſsen Summe von Einzelfällen leicht noch anhaften könnte, so ziemlich hinwegzukommen, es zu für uns allgemeingültigen Entscheidungen zu bringen. Und weiterhin vermögen wir durch wiederholte Vergleichung solcher Entscheidungen mit denen Anderer und durch kritische Prüfung der Differenzpunkte zwischen diesen in fortschreitender Annäherung auch zu Grundsätzen zu gelangen, die wir als gültig für Alle ansehen dürfen, in denen alles individuell Beschränkte der eigenen Reflexion nahezu vollständig ausgeschaltet ist, oder doch nur in den minder wesentlichen Momenten noch sich geltend macht.

Ob wir, rein theoretisch betrachtet, auf diesem Wege fähig sein würden, es überall zu absolut allgemeingültigen Urtheilen zu bringen, kann fraglich erscheinen, sofern, wie wir gesehen, in den ethischen Werthschätzungen neben den rein intellectuellen Momenten immer auch solche mehr ästhetischen Charakters enthalten sind, welche vielfach mehrere an sich gleichberechtigte Sonderausprägungen zulassen.[1]) Allein jene relative Objectivität läſst sich doch wenigstens erzwingen, welche unsere Entscheidungen der Befangenheit in blos individuellen Maaſsstäben enthebt und auf der kritischen Vergleichung mit den tonangebenden Schätzungsweisen der Gemeinschaft sich begründet, der wir angehören. Auch hierbei freilich bleibt vieles in unserer Ent-

---

[1]) Vgl. oben S. 132 ff.

scheidung nothwendig individuell, Gegenstand einer persönlichen Entschliefsung oder des Charakters [1]); nur dafs Dies nach der Vergleichung mit anderen Individualitäten und Abschätzung an den allgemein verbreiteten Urtheilsweisen jetzt nicht mehr eine Schranke unseres Urtheils bedeutet, sondern eine mit Bewufstsein festgehaltene Eigenart unseres Wesens. Aber diese so an den Einzelwesen festgehaltenen Züge individueller Besonderheit bedeuten nicht mehr einander widersprechende Werthschätzungen, nicht mehr Differenzen von entscheidender Bedeutung, sondern gehören nur zu jener Mannigfaltigkeit, welche überall die besonderen Einzelausprägungen eines Idealtypus annehmen können, und deren Dasein vielmehr Zeugnifs giebt von der Fülle und Schönheit der sittlichen Welt, als dafs sie die Einheitlichkeit des ethisch Idealischen gefährdete.[2])

Von dieser nahezu unbegrenzten Fähigkeit, an der Hand der intellectuellen Reflexion uns zu einer gewissen Objectivität zu erheben, machen wir nun praktisch keineswegs überall einen so weitgehenden Gebrauch, wie es an sich wohl möglich wäre. Vielmehr begnügen wir uns für gewöhnlich damit, unsere Reflexion über das gegenwärtig einzuschlagende Verhalten nur soweit auszudehnen, dafs wir es mit unseren eigenen früheren Willensentscheidungen, oder doch den leitenden unter ihnen, in Einstimmung bringen. In dem Ganzen unserer Willensbethätigungen suchen wir immer mehr einen einheitlichen Zusammenhang herzustellen, so dafs sie alle in zusammenstimmenden Richtungen sich bewegen, als Gesammtausdruck eines einheitlichen Strebens unserer ganzen Persönlichkeit dienen können. Vielfach geschieht Dies auf mehr naivem, gefühlsmäfsigem Wege, ohne dafs besondere, hierauf gerichtete Reflexionen zu Hülfe kommen und ohne dafs man überhaupt im Stande wäre, sich bewufst davon Rechenschaft abzulegen. In anderen Fällen ist es eben die Reflexion, welche hier die Führung übernimmt und feste Grundsätze zu gewinnen sucht, nach denen alles Einzelwollen, sowie die Gesammtentwicke-

---

[1]) Vgl. oben S. 61 f.
[2]) Vgl. oben S. 59.

lung der Persönlichkeit gestaltet werden soll. Allein auch solche Grundsätze erheben sich meistens nur zu einer willkürlichen Festlegung gewisser Verhaltungsweisen, die uns bei irgend einer Gelegenheit tieferen Eindruck gemacht haben und bestimmten Neigungen in uns entsprechen. Nur verhältnifsmäfsig selten kommt es zur principiellen Aufsuchung objectiv idealischer Grundsätze, unter entschlossener Zurückstellung aller blos pathologisch uns anhaftenden Neigungen und Gewohnheiten, die nicht selbst Geschöpfe unseres Willens sind. Im Allgemeinen bleibt es bei der Anknüpfung an unsere früheren Entscheidungen, soweit diese unter sich und mit dem bisher von uns erreichbaren Entwickelungsstande unserer Persönlichkeit zusammenstimmen. Nach ihnen richten wir auch die gegenwärtige Willensentscheidung ein, soweit wir sie überhaupt auf eine tiefer greifende Reflexion stützen und nicht einfach den momentanen Gefühlsantrieben Folge geben.

Solche früheren unter Zuhülfenahme der Reflexion von uns vollzogenen Willensentscheidungen nun, wenn sie im Augenblick der Reflexion über das gegenwärtig einzuschlagende Verhalten wiederkehren und unsere Entscheidung beeinflussen, pflegen wir Motive zu nennen. Denn in der That sind diese nicht etwa, wie es so häufig geschieht, als objective Mächte zu fassen, welche unsere Reflexion, wie Raubvögel, hin- und herzerren, bis Einer, der Stärkste, sich glücklich des Streitobjects bemächtigt hat; sondern sie sind durchaus subjective Factoren, eigene Geschöpfe unseres Willens, wenn sich dieser auch freilich zumeist nur in naiver Anerkennung und Festlegung in uns vorgefundener Neigungen bethätigen sollte. Neben den so entstandenen Motiven giebt es freilich auch solche, die erst während der gegenwärtigen Reflexion über das einzuschlagende Verhalten in uns auftauchen; doch sind diese principiell durchaus, wie jene, zu beurtheilen. Auch sie stellen durchaus eigene Willensentscheidungen dar, nur in wesentlich verkürzter Form und unter relativ geringer Betheiligung der Reflexion; diese Willensentscheidungen können trotz ihrer zeitlichen und inhaltlichen Verflochtenheit in die Ueberlegung unseres gegenwärtigen Verhaltens doch unabhängig

neben dieser hergehen um erst, nachdem sie so zu Stande gekommen, nun ihrerseits in jene vorliegende Entscheidung bestimmend einzugreifen. Uebrigens werden sie in den meisten Fällen nur ganz fragmentarische Willenshandlungen darstellen, indem zu tiefer eindringender Reflexion für sie im Augenblick keine Zeit bleibt; so werden sie sich mehr gefühlsmäfsig vollziehen, nur etwa von flüchtigen Reflexions-Ansätzen momentan erhellt, so dafs es erst in nachträglicher mühsamer Analyse überhaupt gelingt, ihren eigentlichen Sinn und die in ihnen zusammengedrängten Vorstellungsfolgen einigermaafsen herzustellen, und mitunter auch solche nachträgliche Ausdeutung nicht einmal möglich ist.

Die Entscheidung selbst, durch die wir die Reflexion über unser zu wählendes Verhalten zum Abschlufs bringen, steht, wie wir sahen, keineswegs überall im nothwendigen Zusammenhange mit den Ergebnissen, zu denen diese uns geführt hat. Oft genug nehmen plötzlich auftretende starke Gefühlsregungen der Reflexion wieder das Heft aus der Hand, so dafs wir nun mit einem Gewaltstreich dem Spiel ein Ende machen und ein Verhalten einschlagen, das jene Ergebnisse vollständig verleugnet. Das zeigt schon, dafs den Momenten der Reflexion als solchen keine absolute Bewegkraft unserem Willen gegenüber zukommt, die sich unter allen Umständen durchzusetzen im Stande wäre. Und wirklich stellt sich für unser Bewufstsein das Verhältnifs vielmehr so dar, als ob der Wille die Motive nur anhört, immer aber sich vorbehält, sich ganz aus sich heraus zu entscheiden; so erscheint denn auch die Willensentscheidung vielmehr als eine Verstärkung und Bestätigung des Motives, für das er sich entschieden, als dafs man von einer schon vorher vorhandenen überlegenen Stärke dieses Motives gegenüber den anderen reden könnte. Allein diese Unabhängigkeit der wirklich erfolgenden Entscheidung von bestimmten Motiven könnte ein blofser Schein sein, sich nur für die augenblickliche Selbstbeobachtung so darstellen, während in Wahrheit dennoch ein Abhängigkeitsverhältnifs bestünde. Es sind vor Allem die so häufig in der nachträglichen Reflexion sich einstellenden „Motivationen“, welche

man für diese letztere Annahme ins Feld geführt hat. Und in der That liegt hier eine unbestreitbare, häufig sich wiederholende Erfahrung vor; wir erleben es oft genug, — namentlich nach Entscheidungen, deren Durchführung nachher einen unerwünschten, verhängnifsvollen Verlauf genommen, — dafs die nachträgliche Prüfung, wie wir eigentlich zu dem betreffenden Entschlusse gekommen, uns den Gang unserer Reflexion als so geschlossen darstellt, so überall mit wohlbegründeten Motiven gestützt, dafs wir meinen, gar nicht anders haben handeln zu können. Allein diese verspäteten Selbstbeobachtungen und Analysen haben, psychologisch betrachtet, bei weitem die Zuverlässigkeit nicht, die man ihnen hier zuschreibt. Sie sind nicht etwa objectiv genaue Reproductionen der im Augenblick der Entscheidung thatsächlich uns leitenden Reflexionen oder sonstigen inneren Vorgänge; vielmehr stellen sie ausdeutende Constructionen dar, die zwar das in der Erinnerung noch vorhandene fragmentarische Material so gut es gehen will, zu Grunde legen, zugleich aber vieles hinzuthun, was dort entweder ganz fehlte, oder doch nur implicite vorhanden war, und ohne die Bedeutung, die wir ihm jetzt zumessen. Die gegenwärtige Reflexion steht nämlich sehr häufig selber unter dem Einflufs stark wirksamer Motive, welche die Genauigkeit und Objectivität unserer Erinnerung zu beeinflussen im Stande sind, ohne dafs wir selbst diese Veränderungen als solche bemerken.

Man hat nun vielfach, um den thatsächlichen Ausfall der Entscheidung auch da zu erklären, wo weder die unmittelbare Selbstbeobachtung, noch die nachträgliche Reconstruction in der Erinnerung genügende Motive aufzeigen will, seine Zuflucht zu sogenannten unbewufsten Motiven genommen, die neben den bewufsten uns thatsächlich beeinflussen und unsere Wahl bestimmen sollten. Allein als eigentlich „unbewufste" würden wir sie in keinem Falle anerkennen können. Es ist gar nicht abzusehen, wie etwas, das im Bewufstsein gar nicht vorhanden ist, zugleich aber nur als Bewufstseinsinhalt überhaupt Realität und Bedeutung haben kann, — denn so würden doch die Motive zu denken sein, — nun dennoch dieses Bewufstsein in seiner Thätig-

keit sollte beeinflussen können, und zwar so, als ob es selbst ihm bewufst wäre. — Soweit man vermeintliche Erfahrungen geltend gemacht, welche die Annahme unbewufster Motive bestätigen sollten, handelte es sich offenbar in Wahrheit um Fälle, wo ein Motiv nicht explicite in discursiver Reflexion unser Bewufstsein beschäftigte, sondern wo es nur in gefühlsmäfsig zusammengedrängter Form uns zum Bewufstsein kam und nur flüchtige, undeutliche Vorstellungsreihen in uns vorübergehend aufblitzten, ohne zu eigentlicher Discussion von Seiten unseres Intellectes gelangt zu sein. — Diese Verdichtung gleichsam früherer Willensentscheidungen, wie wir sie in den Motiven vorliegend fanden, zu blos gefühlsmäfsig noch sich geltend machenden Impulsen bestätigt allerdings die Erfahrung häufig genug, namentlich da, wo wir solche Entscheidungen bereits so oft und regelmäfsig vollzogen haben, dafs wir uns längst entwöhnt, noch jedes Mal eine besondere Reflexion auf sie zu verwenden. Allein alsdann ist eben in dem sie repräsentirenden Gefühlszustande oder Gefühlscomplex doch die eigentliche Meinung des betreffenden Motives immer noch thatsächlich enthalten, wie unbestimmt es auch sein mag, und kann durch die nachträgliche Analyse noch wiederhergestellt werden. Freilich ist dies einer jener Punkte, wo so häufig jene Selbsttäuschungen vorkommen, wie wir sie oben erwähnten; denn die Gefühlsrepräsentation bleibt immer verhältnifsmäfsig unbestimmt und läfst leicht etwas abweichende Auslegungen zu, namentlich was die Intensität, die Bedeutsamkeit anlangt, die ihr bei der Beeinflussung unserer Entscheidung zukam.

So bleibt es denn dabei: Das, was wir unmittelbar im Bewufstsein vorfinden, wenn wir die Reflexion über das einzuschlagende Verhalten mit einer bestimmten Entscheidung zum Abschlufs bringen, enthält keinerlei Momente einer passiven, zwingenden Abhängigkeit dieser Entscheidung von den in der Reflexion zu Tage getretenen Motiven; vielmehr charakterisirt sich der Act unserer Entscheidung durchaus als eine active, selbständige Stellungnahme des Subjects gegenüber jenen Motiven. Es ist ihnen nicht widerstandslos verfallen, sondern ist selbst

diejenige Instanz, die ihnen ihre gegenwärtige Motivkraft zuweist, nicht ohne sie dabei, wo es irgend geboten erscheint, einer erneuten Revision zu unterwerfen und zu prüfen, ob die in ihnen repräsentirten früheren Willensentscheidungen auch jetzt noch in jedem Punkte für uns maafsgebend sein können.

C. Die Willenshandlung und der Charakter.

So erscheint uns die vollständige Willenshandlung als sehr zusammengesetzte Bethätigung des schon auf der Höhe der Entwickelung stehenden Individuums. Damit sie möglich werde, bedarf es nicht nur der souveränen Beherrschung der Fähigkeit intellectueller Reflexion, sondern auch der Verfügungsfreiheit über eine Vielheit von Motiven, in denen wir wiederauftauchende frühere oder rudimentäre gleichzeitige Willensentscheidungen erkannten. Ueberall mithin greift dieses vollbewufste Wollen in seinem Zustandekommen auf andere, schon vorhandene Willensbethätigungen zurück. Denn auch jene Reflexion, die wir hier voraussetzen, kann als intellectuelle „Willenshandlung" bezeichnet werden; die Führung einer solchen Reflexion wenigstens ist durchaus eine Willensbethätigung, nicht etwa ein rein theoretischer Erkenntnifsact. — Ist es aber so, so hat uns unsere Analyse zuletzt eigentlich nicht über die Natur des Wollens selbst aufgeklärt, sondern nur dieses Problem zurückgeschoben; es würde in den zahlreichen dabei schon vorausgesetzten Willensbethätigungen in vervielfältigter Gestalt aufs Neue uns entgegentreten; und anstatt einer Erklärung hätten wir nur eine Verweisung auf einen regressus in inf. vor uns. — Allein diese Schwierigkeit läfst sich schlechterdings nicht vermeiden; sie ist in der Natur des Wollens selbst begründet. In der That ist es unmöglich, der Bedeutung des einzelnen Willensactes gerecht zu werden, wenn man ihn als isolirtes Phänomen für sich allein betrachtet. Es ist einmal so: unser Wollen hängt überall mit unserem ganzen bisherigen Willensleben, wenn auch freilich in mannigfach abgestufter Intensität, zusammen. In weitaus den meisten Fällen ist es nur zum geringen Theile etwas völlig

Neues, „Unmotivirtes“; fast überall wurzelt es in früherem Wollen und Denken oder vielmehr in dem ganzen „Charakter“, der sich als das Ergebnifs aller dieser einzelnen Denk- und Wollensacte allmählich herausgebildet hat. Diesen Charakter bis in die ersten Anfänge seiner Entstehungsgeschichte zurückzuverfolgen, würde ebenso unmöglich sein, wie etwa die erste Entstehung des bewufsten Lebens überhaupt im Einzelwesen lückenlos darzustellen und auschaulich zu machen. Ueberall, wo solch eine Entwickelung aus nur ganz keimhaften Anfängen vorliegt, ist uns naturgemäfs eine erschöpfende Erkenntnifs versagt, weil wir zuletzt immer wieder das zu Erklärende in nuce schon voraussetzen müssen. Wie nun aber aus der Unerkennbarkeit der ersten Entstehung des Bewufstseins nicht folgt, dafs es nicht dennoch, ohne auf unser adäquates Begreifen warten zu müssen, thatsächlich entstehen könne, so würde auch aus der Verschlossenheit der ersten Willensentwickelung für unser Erkennen keineswegs gefolgert werden dürfen, dafs es ein Wollen, wie wir es soeben beschrieben, und wie es sich der Selbsterfahrung darstellt, in Wahrheit nicht geben könne, sondern dies lediglich ein Schein sei. Auch hier vielmehr haben wir anzuerkennen, dafs wir es mit einem Entwickelungsproducte zu thun haben, dessen Entstehungsgeschichte, nach rückwärts verfolgt, in immer primitivere Bethätigungen der Wollensfähigkeit sich verliert, für die wir, da sie sich immer mehr in den Regionen des Unterbewufsten abspielen, ein volles, klares Verständnifs eben nicht mehr erwarten dürfen. — Soweit eine einigermaafsen zuverlässige Zurückverfolgung möglich ist, sehen wir in den einzelnen Willenshandlungen das Moment der intellectuellen Reflexion zuletzt immer fragmentarischer werden, in mehr gefühlsmäfsige Erwägungen übergehen, so dafs die primitiveren Ausprägungen der Willenshandlung kaum mehr enthalten, als eine Summe von Trieb- und Gefühlsregungen, wie sie durch die sich bietende Gelegenheit zur Handlung im Anschlufs an bisherige Erfahrungen, sich einstellen, und zwischen ihnen nun eine Entscheidung im Sinne bestimmter einzelner unter ihnen. Immer mehr also tritt hier das Willkürliche, das Sich-hingeben an Augenblicksregungen in den Vorder-

grund; und so könnte man meinen, dafs auch die vollständige Willenshandlung, die zuletzt auf solchen früheren Willküracten beruht, ihrem Wesen nach nicht mehr sei, als diese. Allein das wäre ein übereilter Schlufs: für die Betrachtung des ausgereiften Willens, für die Untersuchungen der Ethik kann diese erste Entstehungsgeschichte völlig aufser Betracht bleiben; es kommt hier nicht darauf an, auf welchem Wege der Wille Das geworden, was er jetzt ist, sondern nur auf Das, was er jetzt, auf der vollen Höhe seiner Entwickelung, thatsächlich uns ist oder sein kann. Mit der Fähigkeit der Verwerthung der intellectuellen Reflexion jedenfalls setzt ein Moment in dieser seiner Entwickelung ein, durch das er sich je länger, je mehr, principiell unterscheidet von all seinen früheren Entwickelungstadien, und das einzelne Wollen immer mehr in bewufsten Zusammenhang tritt mit dem Ganzen der Willensbethätigungen des Individuums überhaupt oder mit dem Charakter desselben.

Dieser veränderten Bedeutung unseres Wollens beim Uebergange von den anfänglichen naiven, im Augenblick ganz aufgehenden Bethätigungen zum reflectirten Wollen, das sich bewufst in Zusammenhang setzt mit den früheren Willensacten und deren Gesammttendenz, entspricht nun auch eine veränderte Auffassung unseres Wesens und Charakters. Das naive Wollen nimmt ohne Kritik alles, was in seinen Trieben und Gefühlsregungen lebendig wird, für das eigene Wesen, über das hinauszukommen es weder Anlafs sieht noch den Wunsch fühlt. Mit dem Aufkommen der Reflexion beginnt Das anders zu werden. Das einheitliche Forum des Intellectes fordert immer mehr ein einheitliches Zusammenstimmen auch der einzelnen Willensacte und hindert eben damit das völlige Aufgehen in den zufälligen Bedingungen des Augenblicks. So finden wir immer mehr Anlafs, dem Gesammtcomplex von Augenblicksregungen, Trieben und Neigungen, in denen wir jeweilig unser eigentliches Ich gegenwärtig glaubten, ein neues, dauernd sich gleichbleibendes wahreres Ich gegenüberzustellen, das wir mit ganz bestimmten Wollenstendenzen oder Grundsätzen ausstatten, an die wir unser Einzelwollen überall gebunden erachten.

In der Wirklichkeit vollzieht sich freilich diese Scheidung nicht so reinlich, wie sie sich in der Theorie darstellen läfst. Nicht nur, dafs das alte „empirische“ Ich durch lange Gewohnheit sich so in uns verfestigt hat, dafs wir in seine Sinnesweise immer wieder gelegentlich zurückverfallen: auch das neue, selbstbegründete Ich stellt sich keineswegs von vornherein als fertiger, überall schon von festen, haltbaren Grundsätzen durchleuchteter Charakter dar, sondern beginnt höchst fragmentarisch, mit nur erst tastenden Versuchen, die es häufig wieder abzubrechen sich genöthigt sieht, und entwickelt sich erst sehr allmählich zu relativer Geschlossenheit, auch dieses Gesammtgepräge noch häufig genug nach Ablauf einer gröfseren oder kleineren Periode wieder mit einem neuen vertauschend. Und dieser ganze Entwickelungsprocefs erscheint noch aufs mannigfaltigste gehemmt und oft genug völlig aus der Bahn gerissen durch die besonderen Schicksale und Erfahrungen, in die das Leben uns verflicht und die mancherlei Leidenschaften, die dadurch in uns zu Worte kommen. So bleibt der vom Intellect völlig durchdrungene, überall auf wirklich eigene, selbst geschaffene Grundsätze gestützte Charakter ein immer nur in gewisser Annäherung zu erreichendes Ideal. In den meisten Fällen bleibt es überhaupt bei einem höchst unklaren Gemisch zwischen dem mitgebrachten, empirischen Wesen und dem auf den Gebrauch des Intellects sich stützenden Charakter; man läfst es bei einem Compromifs zwischen beiden sein Bewenden haben, der freilich immer nur auf Kosten der freien Beweglichkeit des Intellectes sich erkaufen läfst, — was denn meist den Erfolg hat, dafs man sich des eigenen Gebrauches dieser Instanz überhaupt begiebt und nur zu thun und denken sich entschliefst, was „die Anderen“ meinen.

Nach alledem halten wir eine so scharfe Trennung, wie Kant sie zwischen dem „empirischen“ und dem „intelligiblen“ Charakter einführen wollte, für eine blofse theoretische Abstraction, welche sich von dem uns vorliegenden, empirischen Thatbestande viel zu weit entfernt, als dafs man von ihr aus einen gangbaren Rückweg zur lebendigen Wirklichkeit zu finden vermöchte. Wenn man, wie Kant es thut, dem intelligiblen Charakter

Ueberzeitlichkeit zuschreibt, diese dann in starre Unveränderlichkeit verwandelt und so diesen intelligiblen Charakter als von vornherein fertiges, jeder Entwickelung enthobenes Gebilde faſst, so ist dieses jedenfalls etwas ganz anderes, als jener eigene, von uns selbst in unseren Willenshandlungen allmählich begründete und herausgebildete Charakter, in dem wir dann immer mehr unser wahrhaft eigenes Wesen zu finden glauben. — So erweist sich denn auch jene Kant'sche Abstraction als ganz unbrauchbar für den Zweck, zu dem sie eigentlich eingeführt war. Sie vermag die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen, welche die Antinomie zwischen Willensfreiheit und Causalgesetz in sich birgt; vielmehr vermehrt sie diese nur noch um eine neue, völlig unlösbare, indem sie den intelligiblen Charakter zugleich zum „Ding an sich" des Menschen erhebt, dessen Darstellung in der Erscheinung der empirische Charakter des letzteren sein soll, und nun eine freie, überzeitliche That jenes intelligiblen Charakters annimmt, durch welche die ganze Entwickelung des empirischen Charakters für alle Zeit festgelegt sei. — Wir brauchen kaum hinzuzufügen, daſs hiermit nur eine bestimmte, wenig glückliche Formulirung der Kant'schen Freiheitslehre getroffen wird, keineswegs aber diese selbst, wie sie aus dem Ganzen seiner praktischen Philosophie entnommen werden muſs, und wie sie durch die Aufstellung des kategorischen Imperatives nothwendig gefordert wird. — Doch die genauere Begründung dieser Ausdeutungen gehört bereits dem Zusammenhange der Untersuchungen an, denen wir uns nunmehr zuzuwenden haben, und für welche die hier versuchte Analyse der Willenshandlung nur die Vorbereitung bilden sollte.

---

2. Capitel.

Die Freiheit des Willens.

A. Das Postulat der Freiheit und der Determinismus.

Alle Ethik gipfelt in der Aufstellung gewisser Gesetze für unser Verhalten. Und sie meint diese Gesetze nicht so, wie etwa auch der Naturforscher Gesetze aufstellt für das Verhalten bestimmter Elemente unter bestimmten Bedingungen; vielmehr charakterisiren sich die Gesetze des Ethikers als ein Sollen, als Aufforderung an den Willen, sich in ihrem Sinne zu entscheiden, wobei ausdrücklich vorausgesetzt wird, dafs er sich auch anders entscheiden könne. Es wird also hier nicht, wie in der Naturwissenschaft, ein wirkliches und regelmäfsig zu beobachtendes Verhalten bestimmter Objecte nur nachträglich registrirt und in allgemeine Gesetze gefafst; sondern es ist die ausgesprochene Meinung der Ethik, dem Willen für sein künftiges Verhalten Gesetze vorzuschreiben, die nicht nur eine ihm selbstverständliche und nothwendige Verhaltungsweise zum Ausdruck bringen, wie die Naturgesetze, sondern nur die Möglichkeit einer Entscheidung in ihrem Sinne bei ihm voraussetzen, diese Entscheidung selbst aber durchaus erst von seiner eigenen, activen Regsamkeit, von seiner „freien“ Selbstthätigkeit erwarten.

Dieser Thatbestand darf — abgesehen vielleicht von den zuletzt gewählten Ausdrücken — als allgemein zugestanden gelten und wird praktisch vom Erzieher, wie vom Gesetzgeber und Richter, sowie überhaupt von Jedem, der mit anderen wollenden Wesen in Berührung tritt, als selbstverständlich überall zu Grunde gelegt, wenn man sich auch die weitere Ausdeutung noch vorbehält. — Ebenso aber stellt sich die Sachlage für das unmittelbare Bewufstsein des Wollenden und Handelnden selbst dar. Die Forderung des Sittengesetzes erscheint ihm keineswegs in allen Punkten als blofse Beschreibung dessen, was er ohnehin von selbst thun und wollen werde, sondern als eine Aufforderung, der er zwar nachkommen kann und „soll", immer aber doch so, dafs alles, was dazu gehört, noch erst seine eigene, künftige Selbstthätigkeit voraussetzt, ohne diese nicht eintreten werde. Wir würden niemals ein Wollen und Handeln zu Stande bringen, wollten wir uns durchaus nur als objective Zuschauer eines Geschehens in uns verhalten, nicht uns activ daran betheiligen, nicht selbst gleichsam „Hand anlegen" an Das, was durch uns „gewollt" werden soll. Wäre Dies auch Täuschung, so gehört doch eben diese Täuschung, dieser bestimmte Glaube, dafs es objectiv so sei, nothwendig dazu, dafs unser Wollen selbst überhaupt nur möglich wird und Wirkungsfähigkeit entfalten kann. Ein Wollen, das die ganze Reflexion über das von ihm einzuschlagende Verhalten für eine blofse Komödie nehmen müfste, dem es ausgemacht wäre, dafs längst vor seiner eigenen Entscheidung durch einen übergeordneten Zusammenhang aller Dinge darüber entschieden sei, was in jedem Augenblick zu geschehen habe, — kurz also, ein Wollen, das an sich selbst nicht glauben könnte, würde eben damit auch thatsächlich aufhören, ein solches zu sein, d. h. Das fernerhin wirken zu können, was es bisher, mit dem Glauben an sich selbst, in der That gewirkt hat. Auch der Determinismus mufs daher zu denjenigen Factoren, die nach seiner Meinung alles Geschehen im Einzelnen beherrschen und zu Dem gestalten, was es wirklich ist, immer zum mindesten den festen Glauben des Wollenden an die Freiheit seines

Willens hinzurechnen, wenn er sich nicht mit den Thatsachen in Widerspruch setzen will.

Noch eindringlicher scheinen gewisse innere Erfahrungen des sittlichen Bewufstseins die Annahme einer Freiheit des Willens zu fordern. Es sind vor Allem die Gefühle der Reue und des Schuldbewufstseins, auf die man sich hier berufen hat. Jene bekannten Selbstanklagen und -Vorwürfe, wie sie das Reuegefühl charakterisiren: wie wären sie denkbar, wenn sie nicht unmittelbar das Bewufstsein enthielten, man hätte sehr wohl anders handeln können! — Freilich, nicht mehr, als dieses Bewufstsein, dieser feste Glaube an eine im Augenblick der Entscheidung vorhanden gewesene Freiheit kann, streng genommen, hier erschlossen werden. Objectiv, müfste man hinzufügen, bliebe sehr wohl die Möglichkeit, dafs dieser Glaube nur eine nothwendige Täuschung, in Wahrheit aber unsere Entscheidung doch durch ganz bestimmte Momente vollständig und eindeutig festgelegt gewesen sei. Fügt man noch der Vorsicht halber hinzu, dafs diese unser Wollen thatsächlich bedingenden Momente dem wollenden Subject nicht nothwendig im Einzelnen zum Bewufstsein gekommen zu sein brauchten, so wird diese deterministische Auffassung principiell unwiderlegbar. Denn was im Unbewufsten sich abspielt oder abzuspielen vermag, darüber ist ein wissenschaftlicher Streit gänzlich ausgeschlossen, sofern das Unbewufste principiell jeder Erfahrung entzogen ist. Nur würde eine solche Annahme, wenn sie mehr sein will, als eine blofse willkürliche Hypothese, noch auf anderweitige Gründe zu stützen sein und überdies die Aufgabe entstehen, ihre Durchführbarkeit gegenüber dem Erfahrungsbestande auch in allen weiteren Consequenzen nachzuweisen, die sich aus ihr ergeben würden. — Wir beginnen mit dieser letzteren Aufgabe, wie sie der Determinismus zu lösen unternommen hat und vergegenwärtigen uns, wie die in Frage kommenden Thatbestände des sittlichen Lebens auf dem Boden des Determinismus sich ausnehmen würden.

Nach der Lehre des strengen Determinismus — und nur dieser kann in Frage kommen — ist alles Geschehen in der

Welt die Wirkung eines vorangegangenen Geschehens, und zwar so, dafs ersteres in allen Momenten und allen Phasen seines Verlaufes genau und eindeutig vorher bestimmt ist durch die in dem vorangegangenen Geschehen enthaltenen Momente, welche wiederum ihre ganze Wirkungsfähigkeit an das Gesammtgefüge des folgenden Geschehens abgegeben haben. Ebenso ist dieses vorangegangene Geschehen selbst wieder in einem früheren vollständig begründet und angelegt, dieses wiederum in einem früheren u. s. f. bis ins Unendliche. Die metaphysischen Schwierigkeiten, welche diesem regressus in infinitum anhaften, lassen wir hier beiseite, da ihnen mindestens gleich grofse bei der Annahme eines plötzlichen Anfanges aus Nichts gegenüberstehen. Uns interessirt jetzt vor Allem die Anwendung auf das Gebiet des sittlichen Lebens, auf die Willensvorgänge. Auch diese sind Vorgänge, die in dem gesammten Geschehen in der Welt jedenfalls mit einbegriffen sind; auch sie müssen daher — und gerade Das ist die entscheidende These des Determinismus — in der Gesammtsumme des vorangegangenen Geschehens ihre vollständige Begründung haben, diese Summe wieder in einer früheren u. s. w., so dafs auch unsere Willensentscheidungen in dem Gange des Weltganzen, bis zu welchem Anfangspunkt immer wir ihn zurückverfolgen mögen, schon vollständig vorherbestimmt wären.

Weist man nun von gegnerischer Seite darauf hin, dafs das Wollen als solches doch ein eminent subjectiver Act oder Vorgang sei, dessen Ursachen man jedenfalls nicht jenseits der Entstehung des wollenden Subjectes selber suchen dürfe, so erklärt der Determinist: diese Entstehung des Subjects sammt all seinen in ihm begründeten Willensregungen sei eben, wie etwa die des Samenkorns einer Pflanze, genau in dem Vorangegangenen vorher festgelegt, so dafs auch an dieser Stelle die Stetigkeit des Causalzusammenhanges durchaus gewahrt bleibe. Damit wird freilich der Vorgang des Wollens in ein blofses Naturgeschehen verwandelt und Das, als was er sich dem Bewufstsein unmittelbar darstellt, nicht in Rücksicht gezogen, die subjective Innenseite, in der uns gerade sein eigentliches Wesen zu liegen

scheint, vernachlässigt, zur blofsen inneren Erscheinung eines objectiv ganz andersartigen Geschehens herabgedrückt. Allein principiell Unmögliches ist in dieser Auffassung nicht enthalten; und das scheinbar Willkürliche daran wird sich vielleicht durch anderweitige Argumentationen, über die der Determinismus noch verfügt, rechtfertigen lassen. — Uebrigens wird keineswegs bestritten, dafs auch die bewufsten Momente des Willensvorganges für seinen Verlauf von wesentlich mitbestimmender Bedeutung seien; nur sei nicht ohne Weiteres alles Einzelne so, wie es sich unmittelbar im Bewufstsein des Wollenden darzustellen scheint, als genaues und zureichendes Abbild der objectiv wirksamen Zusammenhänge anzusehen. Sonst aber sei es allerdings gerade das Charakteristische der eigentlichen Willensvorgänge, dafs bei ihnen die Causalität des Geschehens durch unser Bewufstsein hindurchginge und hier der Schein der eigenen Activität entstehe, des unmittelbaren, actuellen Betheiligtseins unseres Ich an dem Zustandekommen der Willensentscheidung. Gerade hierauf beruhe die Selbstzurechnung unserer gewollten Handlungen, sowie das Recht der Anderen, der Gesellschaft, uns für diese Handlungen verantwortlich zu machen. Weiterhin gehöre aber dieses Vorhersehen eigener, wie fremder Vorwürfe im Falle eines pflichtwidrigen Verhaltens wiederum sehr wesentlich zu den unsere Entscheidung bestimmenden Momenten hinzu, indem wir die so zu erwartende Unlust, falls nicht stärkere Antriebe dem entgegenwirken, lieber zu vermeiden suchten.

Hier begiebt sich nun freilich der Determinismus auf gefährliches Gebiet, wo er sich in der eigenen Schlinge zu verstricken droht. Ist es nämlich so, dafs die Entscheidung unseres Wollens, wenn auch nur zum Theil, abhängt von den im Bewufstsein gegenwärtigen Vorstellungen und Erwägungen, so mufs dies auch der Fall sein, wenn in den letzteren die vorher zu Grunde gelegten Gesichtspunkte sich ändern. Nehmen wir nun an, es habe sich Jemand in den Gedankenkreis des Determinismus so weit hineingedacht, dafs dieser ihm nicht mehr eine blofse interessante Theorie wäre, etwa durch Vorzüge der Consequenz und Absonderlichkeit ausgezeichnet, sondern dafs er auch praktisch

ernstlich daran glaubte: alsdann würde zwar auch noch die in Aussicht stehende Mifsbilligung der Anderen ihn von einer „pflichtwidrigen“ Entscheidung abhalten können, aber doch nicht mehr mit demselben Gewicht, wie bisher; denn jetzt würde er jener Mifsbilligung ihre innere Berechtigung absprechen müssen, er würde sie nur noch wie ein unvermeidliches Schicksal hinnehmen, aber nicht mehr als etwas, was ihn vor sich selbst erniedrigen oder beschämen könnte. Ebenso würde consequenterweise jede Selbstzurechnung fortfallen müssen und jede Unlust, die sonst von dort her zu erwarten wäre. Mag nun der Determinismus immer fortfahren zu behaupten: die Täuschung, als ob die Zurechnung berechtigt sei, werde nie fortfallen; sie sei gleichfalls ein nothwendiges Glied in der Causalkette des gesammten Geschehens und werde ebenso bestehen bleiben, wie der Schein der Sonnenbewegung um die Erde trotz der längst allgemein anerkannten Kopernikanischen Weltauffassung. Wir antworten, der Fall liegt hier doch eben anders: sittliche Zurechnung ist nicht die „Erscheinung“ eines an sich ganz anderartigen objectiven Vorganges irgendwelcher Art; sondern es ist ausschliefslich die uns natürliche, logisch begründete Reaction auf Entscheidungen, bei denen wir Freiheit voraussetzen. Wird diese Voraussetzung, wie es der Determinismus ja fordert, endgültig aufgehoben, so kann auch jene Reaction nicht mehr eintreten, sondern wird durch eine andere, den veränderten Voraussetzungen entsprechende, ersetzt werden. Hat diese aber für unsere Willensentscheidung nicht mehr dasselbe Gewicht, wie jene frühere, so folgt zuletzt mit Nothwendigkeit, dafs unter dem Zeichen des Determinismus die ganze bisherige Ethik, sammt den Erziehungsgrundsätzen und der ganzen Rechtsordnung abzubrechen wäre, dafs sie thatsächlich die Gemüther zu beherrschen aufhören müfste, sobald nur erst die Auffassung des Derterminismus allgemein durchgedrungen wäre und geglaubt würde. Das Ende der Sittlichkeit in dem jetzt geläufigen Sinne wäre die unausbleibliche Folge; sie kann nur bestehen bleiben, solange man sich noch auf allgemeine Verbreitung des festen Glaubens an die Grundsätze der indeterministischen Auffassungsweise ver-

lassen kann. Sind diese einmal erschüttert, so würde selbst die Einsicht, dafs die Erhaltung des allgemeinen Glaubens an sie dringend wünschenswerth wäre, ihr Fortbestehen nicht mehr erzwingen können.

Doch es bleibt noch ein Ausweg; der Determinist braucht nicht anzuerkennen, dafs das Verantwortungsbewufstsein und die Zurechnung nur bestehen könne, solange man Freiheit voraussetze. Er kann im Gegentheil behaupten, gerade die Annahme der Freiheit, d. h. Grundlosigkeit, Unbedingtheit des einzelnen Willensactes mache diese zu einem absolut zufälligen Phänomen, das man logischerweise Niemandem zurechnen könne. Nur wenn das Wollen im Wollenden selbst zureichend begründet sei, könne Dieser wirklich als das verantwortliche Subject seines Wollens und Handelns angesehen werden. Dementsprechend verfahre man denn auch bei der Feststellung der Zurechnungsfähigkeit und sei sehr geneigt, da, wo eine Handlung in keinerlei Zusammenhang mit dem ganzen bisherigen Lebens- und Entwickelungsgange und dem daraus zu erschliefsenden Charakter des Individuums stehe, an eine momentane Gestörtheit zu glauben, für die man dieses letztere nicht voll verantwortlich machen dürfe. — Allein damit wäre die wahre Meinung des Indeterminismus nicht getroffen und die Sache des Determinismus nicht gerettet. Wer eine Freiheit des Willens behauptet und dabei von ethischen Erwägungen ausgeht, wird niemals eine Definition dieser Freiheit anerkennen, welche zwischen dem Wollen und dem wollenden Subject jeden Causalzusammenhang aufhebt und die Willensentscheidung zu einem unberechenbar zufälligen Ereignifs macht. Nicht hier, sondern an ganz anderer Stelle wird die Freiheit zu suchen sein. Und gerade jene angeführte deterministische Argumentation kann uns die Auffindung erleichtern. Gewifs, es ist so: wir rechnen uns nur solche Entscheidungen vollgültig zu, welche wirklich uns selbst zugehören, in uns selbst hinreichend begründet sind. Aber eben diese Zurechnung würde sofort aufhören, wenn Jemand uns glaublich machen könnte, dafs alles, was wir zu unserem Selbst zählen, durchaus nur Product einer Schritt für Schritt noth-

wendigen Entwickelung sei, an der wir nirgend etwas hätten ändern können, und dafs auch im gegenwärtigen Augenblick dieses unser Ich nichts zu sein oder zu leisten vermöchte, was nicht die nothwendige, eindeutig vorherbestimmte Folge seiner vorangegangenen Erlebnisse und Zustände wäre. —

Nicht also die Freiheit suchen wir, die in der Unabhängigkeit eines Wollens von unserem Ich bestünde. Ein solches isolirtes Wollen ohne Subject ist überhaupt ein ganz leeres Product der Abstraction, dem gar kein Wirkliches in der Erfahrung entspricht. Der Willensact bedeutet gerade die entschlossene Einsetzung unseres Ich für eine bestimmte Vorstellungsweise, die eigene Uebernahme der Verantwortung für sie, also das volle Gegentheil des Sichüberlassens an den blinden Zufall. Allein es ist der Sinn der dabei von uns angestellten Reflexion, dafs eben diese Entscheidung unseres Ich nirgend in dem Vorangegangenen nothwendig bedingt ist, sondern eine durchaus erst dem Gegenwartsaugenblick angehörige Selbstentscheidung bedeutet, einen neuen, activen und autonomen Schritt über unser bisheriges Ich und seine Entwickelung hinaus, gleichviel nun, ob jene Selbstentscheidung diese Entwickelung nur noch einmal bestätigt und neu begründet oder ob sie sie mit einem Schlage abbricht und verleugnet, oder vielleicht auch nur allmählich in andere, neue Bahnen hinüberleitet. — Wer uns hier jede Freiheit bestreiten wollte, wer unsere ganze Reflexion und daran anschliefsende Entscheidung blos für die unabänderliche Consequenz des Vergangenen, das nicht mehr in unserer Gewalt ist, erklären wollte, Der würde zuletzt nothwendig das Wollen selbst aufheben, ihm wenigstens jede eigentliche Activität nehmen. Der Determinismus, zu Ende gedacht und in die Praxis übertragen, kann nur im Fatalismus endigen. — Freilich, Das zeigt sich schon, auch die Annahme der Freiheit enthält mancherlei Schwierigkeiten, die im Bisherigen mehr erst angedeutet, als gelöst sind. Bevor wir uns jedoch diesen zuwenden, kehren wir noch einmal zum Determinismus zurück. Die soeben gegen ihn geltend gemachten Argumente erscheinen zu naheliegend, als dafs sie auf gegnerischer Seite nicht gleichfalls hätten in Erwägung gezogen

sein sollen. Es müssen somit gewichtige Gründe vorhanden sein, wenn man sich trotzdem entschlofs, auf jenem Standpunkte zu verharren, ja ihn als den wissenschaftlich allein möglichen auszugeben. Diese Gründe zu prüfen, wird also unsere erste Aufgabe sein. Denn erst wenn sie zerstört oder doch erschüttert sind, läfst sich hoffen, dafs auch die nähere Erläuterung und Begründung des Indeterminismus Gehör finden kann.

B. Die Argumente des Determinismus.

1. Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes.

Wir beginnen mit dem allgemeinsten dieser Argumente: Freiheit, wenn man sie annehmen wollte, widerstreite dem Postulat eines durchgehenden, allgemeingesetzlichen Causalzusammenhanges der Wirklichkeit und sei daher unzulässig. — Die Gültigkeit dieses Argumentes wird offenbar davon abhängen, wie man das Bestehen dieses durchgehenden Causalzusammenhanges begründet und vor Allem die Forderung, dafs ihm alles Geschehen in der Welt ohne jede Ausnahme unterworfen sei. — Solche Begründungen hat man auf verschiedenen Wegen versucht. Zuerst unter Berufung auf die Erfahrung schlechthin; sodann unter Hinweis auf die Thatsache, dafs es Wissenschaft vom Wirklichen giebt, die ohne Allgemeingesetzlichkeit in allem Geschehen nicht denkbar wäre; endlich, in subjectiver Wendung des Gedankens, dadurch, dafs man die Causalität als nothwendige Auffassungsform unseres Intellectes hinstellte, so dafs kein Geschehen Gegenstand unserer Erfahrung werden könnte, das sich nicht mit dem übrigen Geschehen als causal zusammenhängend auffassen liefse. Dieser letztere Gedanke kann schliesslich noch metaphysisch gewendet werden: alles, was zu einer einheitlichen Weltwirklichkeit soll zusammengehören können, mufs irgendwie in allgemeingesetzlichem Wirkungszusammenhang mit anderen Elementen derselben Welt stehen. Wie steht es nun mit diesen Begründungsversuchen?

a) Berufung auf den Erfahrungsbestand.

Wenn man sich für die Annahme durchgehender Gültigkeit des Causalgesetzes für alles Geschehen in der Wirklichkeit auf die Erfahrung beruft, so bedeutet dies natürlich nicht mehr, als dafs man in allen den Fällen, wo genaue Beobachtung und Erfahrung möglich war, allgemeingesetzliche Zusammenhänge aufgefunden hat. Allein gegen die Freiheit würden diese Erfahrungen nur dann etwas beweisen können, wenn sie auch solche Fälle mit umfafsten, wo eben nach gegnerischer Ansicht Freiheit anzunehmen war. Dafs hier aber genaue Beobachtung aller in Betracht kommenden Momente völlig ausgeschlossen, gesicherte Erfahrung also überhaupt unmöglich ist, liegt in der Natur der Sache. — Nicht die Berufung auf Erfahrung für sich allein also kann den Streit entscheiden, sondern höchstens könnte man die Erfahrung in dem Sinne ausspielen, dafs man sagte: wenn überall da, wo Erfahrung möglich sei, das Causalgesetz gelte, so müsse geschlossen werden, dafs es auch in den Fällen Geltung habe, die sich aus besonderen Gründen der genaueren Analyse und Erfahrung entzögen. In der That hat man dieses Princip häufig genug herangezogen, um als vermeintlichen Erfahrungs-Thatbestand auch Das ausgeben zu können, was unmittelbar niemals Gegenstand wissenschaftlich strenger Erfahrungserkenntnifs werden kann. Und ganz gewifs wird in den meisten Fällen der Erfolg diese Schlufsweise rechtfertigen, so dafs die theoretisch etwa dagegen zu erhebenden Bedenken hier sachlich ohne Bedeutung wären. Allein man darf ein solches Princip doch niemals dazu mifsbrauchen wollen, um ein wissenschaftlich noch strittiges Gebiet einfach für die eigene Ansicht mit Beschlag zu belegen. Denn logisch einwandfrei und ohne Einschränkung verwendbar ist jenes Princip nun sicher nicht. Es wäre z. B. durchaus unkritisch, die in den zur Untersuchung herangezogenen Fällen überall bestätigten Ergebnisse auf Fälle, die der Untersuchung nicht zugänglich sind, auch da ohne Weiteres übertragen zu wollen, wo bei diesen letzteren möglicherweise zugleich principiell neue Bedingungen gegeben sind, die man bei den bisherigen

Untersuchungen gar nicht in Rechnung gezogen, und die jene dort gewonnenen Ergebnisse vielleicht völlig aus den Angeln heben würden. Nur so weit man sich versichert hat, dafs solche neuen Bedingungen hier völlig ausgeschlossen sind, dafs es sich also nur um complicirtere Fälle des gleichen Thatbestandes handelt, den man in seinen einfacheren Ausprägungen genügend untersucht hat, darf die Verwendung jenes Princips, in heuristischem Sinne wenigstens, als einwandfrei gelten. — Als constitutives Princip kann es auch hier nicht anerkannt werden. Es bleibt immer denkbar, dafs schon durch die blofse Zusammensetzung der Factoren, deren Verhalten man nur erst in ihrer Vereinzelung untersucht hat, neue Verhaltungs- und Wirkungsweisen entstehen, die aus jenen beobachteten Wirkungen der einfachen Factoren gar nicht abzuleiten sind. Das Verhalten chemischer Verbindungen gegenüber dem der einfachen Elemente giebt uns Beispiele genug dafür, dafs durch die blofse Verbindung zugleich ganz neue Bedingungen geschaffen werden und somit auch unberechenbare Wirkungen eintreten können.

b) Das Causalgesetz als Postulat der Wissenschaft.

Ungleich verbreiteter noch, als diese Argumentationen, welche den allgemeinen Causalzusammenhang zur unmittelbaren Erfahrungsthatsache erheben möchten, ist die Behauptung, dafs ohne dessen Annahme keine Wissenschaft möglich sei. Da es nun doch Wissenschaft thatsächlich gäbe, so müsse daraus auf die objective Allgemeinheit des Causalgesetzes geschlossen werden. Sie sei, kurz gesagt, ein Postulat der Wissenschaft. Umgekehrt, wolle man auch nur an einem oder wenigen Punkten eine Durchbrechung des Causalzusammenhanges zulassen, so höre er überhaupt auf, ein solcher zu sein; alles Zutrauen auf unbedingte Geltung der von uns erkannten allgemeinen Gesetze sei alsdann untergraben und nirgend eine sichere Vorherberechnung möglich. — Hier wäre nun zunächst zu bemerken, dafs es sich bei der Annahme der Freiheit um eine „Durchbrechung“ sonst überall bestehender Gesetze gar nicht handeln würde. Alle Ge-

setze sollen auf dem ihnen durch die Erfahrung gesicherten, nach ihr abgegrenzten Anwendungsgebiete völlig ausnahmslos bestehen bleiben. Nur Das ist die Frage, ob alles Geschehen in der Welt überhaupt irgendwelchen allgemeingültigen Gesetzen unterworfen ist, oder ob es auch Vorgänge giebt, welche keinen solchen Gesetzen unterstehen. Und hier sehe ich nun in der That nicht, warum die Wissenschaft sollte aufhören müssen, wenn sie Gebiete anzuerkennen sich genöthigt sähe, die aufserhalb der Grenzen ihrer Gesetzgebung stünden. Für die Wissenschaften, die wir aus Erfahrung kennen, trifft Das sicher nicht zu. Physik und Chemie bestehen unbestritten als Wissenschaften; und doch giebt es Vorgänge, die ihren Gesetzen nicht unterworfen sind, für sie gar keine Angriffspunkte bieten, wie z. B. die psychischen Vorgänge. Die Mechanik besteht fort, obgleich es Vorgänge giebt, wie z. B. die chemischen, welche mit den Gesetzen der ersteren nichts zu schaffen haben. Denn obgleich auch die chemischen Elemente zweifellos den mechanischen Gesetzen gehorchen, so ist doch — soweit unsere Erfahrungserkenntnifs reicht — gerade das Charakteristische der chemischen Vorgänge in ihnen keineswegs enthalten, sondern folgt seinen eigenen Gesetzen, die mit jenen in keinem nachweisbaren Zusammenhange stehen. Absichtlich haben wir dies Beispiel so gewählt, dafs es dieselben Elemente sind, die den zwei Gesetzlichkeiten hier unterstehen; es sollte dadurch anschaulich gemacht werden, dafs es der einzelnen Wissenschaft keinerlei Eintrag thut, wenn durch die von ihr aufgestellten Gesetze nicht alles Geschehen an den ihr unterworfenen Elementen seine vollständige Erklärung findet, wenn vielmehr auch nach Erfüllung ihrer Forderungen noch Raum genug bleibt für ein Geschehen, das einer ganz anderen Gesetzlichkeit unterworfen ist. Wir fügen als weiteres Beispiel die Vorgänge des organischen Lebens hinzu. Auch sie sind, nach Allem was wir darüber zu vermuthen berechtigt sind, zweifellos den Gesetzen der Mechanik unterworfen. Und dennoch wird Niemand behaupten wollen, in diesen Gesetzen, soweit wir sie kennen, sei Alles enthalten, um vollständig und ohne Rest die charakteristischen

Vorgänge des organischen Lebens, etwa die der Zellentheilung oder der Fortpflanzung zu erklären. So gewifs nun die Mechanik als eine der bestbegründeten Wissenschaften fortbesteht, auch wenn derartige Vorgänge anerkannt werden, an die ihre Gesetze nicht mehr heranreichen, obschon es sich dabei gerade um Elemente handelt, die ihr im Uebrigen vollkommen unterworfen sind, so gewifs mufs allgemein zugestanden werden, dafs Wissenschaft überhaupt möglich ist, ohne dafs ihre Gesetze sogleich alles Geschehen umfassen und eindeutig festlegen.

Doch hier wird man einwenden, unsere Beispiele können nichts entscheiden; wenn auch die Mechanik vor der Hand noch nicht in der Lage sei, ihre Betrachtungsweise und die darauf begründete Gesetzlichkeit auf die Erklärung der chemischen oder andererseits der organischen Vorgänge anzuwenden und so diese gleichsam a priori zu construiren, so sei es dennoch nothwendige Forderung, dafs die letzteren sich ohne Rest auf mechanische Vorgänge reduciren liefsen, und man zweifle keinen Augenblick daran, dafs die Mechanik der Zukunft diese Aufgabe in aller wünschenswerthen Vollständigkeit lösen werde. — Allein wir fragen: sollte es diese „Wissenschaft der Zukunft" sein, die man für unmöglich erklären wollte, wenn nicht alles Geschehen überhaupt in Gesetze gebracht werden könne, oder war nicht vielmehr nur die Wissenschaft der Gegenwart gemeint? Nur von dieser letzteren wollten wir zeigen, dafs sie thatsächlich bestehe und also doch wohl auch bestehen könne, obgleich sie keineswegs alles Geschehen mit ihren Gesetzen so umspannt, dafs dieses überall eindeutig festgelegt ist. Nur diese Wissenschaft ist so sicher auf Erfahrung begründet, dafs sie als gültige Instanz angerufen werden kann, wenn man darüber entscheiden will, was als unentbehrliches Postulat aller Wissenschaft anerkannt werden müsse. Wer anstatt dieser empirisch begründeten ein Zukunftsideal von Wissenschaft sich zurecht macht und nach diesem seine Forderungen bemifst, mit Dem können wir nicht rechten, da über das Zukünftige und vollends das zukünftig Mögliche, naturgemäfs Niemand etwas Authentisches aussagen kann. Nur soll man dann sich darüber klar werden, dafs man Das,

was thatsächlich jetzt als Wissenschaft existirt, und zur Existenz befähigt ist, obgleich sehr zahlreiche Vorgänge der Wirklichkeit mit ihren wesentlichsten Momenten in den von dieser Wissenschaft festgestellten Gesetzen nicht enthalten sind, überhaupt nicht anerkennt, sondern sich auf das Gebiet von Idealconstructionen begiebt, von denen doch noch erst nachzuweisen wäre, dafs die objective Wirklichkeit ihnen zu gehorchen nothwendig verpflichtet sei. — Als „Wissenschaft“, wie sie thatsächlich besteht, mögen wir immerhin die Feststellung allgemeiner Gesetze und feststehender Zusammenhänge innerhalb des Wirklichen definiren. Sie beginnt, so gefafst, mit dem ersten festgestellten allgemeinen Gesetz und wird um so vollständiger und brauchbarer, je mehr der in der Wirklichkeit bestehenden Zusammenhänge sie in solche Gesetze zu fassen vermag. Ihre Vollendung wäre dann erreicht, wenn sie alle diese Zusammenhänge ihren Gesetzen eingeordnet hat; immer doch aber nur die Zusammenhänge, die wirklich in der Erfahrung gegeben sind, nicht aber solche, welche nur unserem subjectiven Verallgemeinerungsbedürfnifs oder metaphysischer Constructionslust entspringen. Und hier ist nun gar nicht abzusehen, wie man zu der Behauptung fortschreiten will, die Wissenschaft sei ihrer Möglichkeit nach durchaus an die Gültigkeit des Axioms gebunden, dafs alles Geschehen überhaupt vollständig und eindeutig durch Gesetze bestimmt sei. Die vorhandene, empirische Wissenschaft spricht mit entscheidendem Gewichte dagegen.

Es ist übrigens von Interesse, den Bedingungen des Zustandekommens jenes seltsamen Zukunftsideals der Wissenschaft, das man hier geltend macht, näher auf den Grund zu gehen, um so über dessen innere Berechtigung ein Urtheil zu gewinnen. Offenbar hat man sich hier durch den naheliegenden Gedanken verleiten lassen, dafs, wenn die Wissenschaft um so vollkommener ist, je mehr Vorgänge der Wirklichkeit sie in Gesetze zu bringen vermag, der Gipfel der ersteren erreicht sein müsse, wenn sie restlos alle Vorgänge in das Netz ihrer Gesetze hereingezogen. Man vergafs dabei die nothwendige Einschränkung des erstgenannten Satzes, dafs sich nämlich die Wissenschaft,

soweit sie Wirklichkeitserkenntniſs sein will, selbstverständlich nur auf die wirklich vorhandenen Zusammenhänge zu erstrecken habe. Man vergaſs aber auch andererseits völlig den ursprünglichen und alleinigen Zweck jener Aufgabestellung der Wissenschaft. Die Aufstellung jener allgemeinen Gesetze für das Geschehen in der Wirklichkeit, soweit es solchen gehorcht, ist doch zuletzt nicht ein für sich verständlicher, einfach hinzunehmender Selbstzweck, auch nicht nur dazu da, unser theoretisches Wissen zu bereichern, als sei dieses nun ein letzter, in sich selbst gerechtfertigter Zweck: vielmehr ist offenbar alle Aufsuchung von gesetzlichen Zusammenhängen ursprünglich dazu bestimmt, uns die Herrschaft über diese Zusammenhänge in die Hand zu geben, eine zweckmäſsige Benutzung derselben zu ermöglichen, die Wirklichkeit für Zwecke unseres Wollens uns zu erschlieſsen und dienstbar zu machen. Von hier aus allein wird sich denn auch das oberste Ideal der Wissenschaft bestimmen lassen; und dieses Ideal kann dann unmöglich darin gefunden werden, erkennen zu wollen oder doch glaublich zu machen, daſs alles Geschehen in der Welt ausnahmslos durch starre Gesetze beherrscht werde, daſs von Ewigkeit her dessen Verlauf bis ins Einzelne und Kleinste vorherbestimmt wäre, die Welt selbst also einem groſsen Uhrwerk oder Automaten gleiche, der in öder Eintönigkeit in seinem Ablauf nur wiederholte, was in seinem inneren Mechanismus von Anfang an festgelegt wäre. Es wird immer eines der denkwürdigsten Beispiele der sich selbst überfliegenden Constructionslust der abstracten Theorie bleiben, daſs man es fertig gebracht, als letztes Ideal unseres Erkennens ein Ziel hinzustellen, das, wenn es erreichbar wäre, den ganzen Zweck dieses Erkennens überhaupt illusorisch machen würde, — ein Ziel, bei dem unser Wollen, für dessen Zwecke ursprünglich alles Erkennen und Wissen erstrebt wurde, zuletzt selbst in ein ohnmächtiges Zuschauen verwandelt, aller Fähigkeit, sich selbst solche Zwecke zu setzen, beraubt würde.

c) Das Causalgesetz als nothwendige Auffassungsform unseres Intellectes.

Gelingt es nun nicht, das Causalgesetz als allgemein beglaubigte Thatsache der Erfahrung hinzustellen, noch auch es als unentbehrliche Voraussetzung der Wissenschaft in Anspruch zu nehmen, so bleibt weiter die Möglichkeit einer subjectiven Begründung dieses Gesetzes. Man kann es als allgemeines, nothwendiges Denkgesetz ausgeben, oder doch als die Bedingung, unter der allein uns ein Erkennen, eine Erfahrung der Wirklichkeit möglich sei, so dafs uns jedenfalls nichts gegeben sein könne, was nicht als causal verbunden sich darstellte.

Als allgemeines Denkgesetz, gleichsam als „Axiom“ unserer Sittlichkeitsauffassung, begegnet uns der „Satz vom zureichenden Grunde“ schon in der alten Philosophie, zuerst wohl bei den Atomisten[1]), die auch schon den Grundsatz aufstellten, dafs nichts aus nichts entstehen könne. Auch Platon stellt sich ganz auf seinen Boden[2]) und beruft sich dabei auf die Undenkbarkeit, Unerklärlichkeit eines ursachlosen Geschehens. Und diese Sätze kehren dann in der Geschichte der Philosophie immer wieder, in den mannigfachsten Anwendungen das Denken beeinflussend. „Causa aequat effectum“ und „ex nihilo nihil fit“ waren noch die Grundsätze, an welche Rob. Mayer 1842 und 45 seine so folgereichen Speculationen anknüpfte, die in der Feststellung des Princips von der Erhaltung der Energie gipfelten.[3]) Die Unerklärbarkeit, Unbegreiflichkeit des Ursachlosen gilt noch heute vielfach als entscheidender Einwand gegen die Annahme einer Freiheit. Der Satz: „keine Wirkung ohne Ursache“, und umgekehrt, beherrscht immer noch die Argumen-

[1]) Von Leukipp rührt bereits der Satz her, dafs nichts ohne Ursache geschieht, sondern alles mit Grund und aus Nothwendigkeit: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης* (Stob. Ecl. I. 160. Dox. 321).

[2]) Platon, Philebos; p. 26. e: *ἀναγκαῖον εἶναι, πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι· ... πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων (τούτου) γίγνοιτο;*

[3]) Vgl. Rob. Mayer, Die Mechanik der Wärme. 2. Aufl. 1874, S. 3 und S. 19.

tation, durch die man die Position des Determinismus gesichert glaubt, obschon diese Formulirung wenig glücklich ist, kaum mehr, als eine Tautologie zum Ausdruck bringt. Denn freilich, was wir einmal „Wirkung“ nennen, mufs Wirkung einer Ursache sein; Das liegt eben im Begriff der Wirkung. Die Frage wäre eben nur, ob wir berechtigt sind, jedes Geschehnifs in der Wirklichkeit selbstverständlich als „Wirkung“ aufzufassen. Will man Das als Axiom hinstellen, so wird der Gegner mit Recht einwenden, es sei sonst doch nirgend in der Wissenschaft Gebrauch, strittige Punkte dadurch aus der Welt schaffen zu wollen, dafs man die eigene Ansicht einfach als Axiom proclamirt. Und wirft man dem Indeterministen vor, mit der Annahme der Freiheit sei etwas ganz Unbegreifliches, ja Undenkbares behauptet, so wird dieser die Unbegreiflichkeit zwar gern zugestehen, aber bestreiten, dafs damit zugleich die objective Unmöglichkeit der Freiheit erwiesen sei. Wer Freiheit einmal setzt, der setzt in ihrem Begriff selbstverständlich auch die Unbegreiflichkeit schon mit. Denn begriffen werden kann nur, was innerhalb bestimmter Regeln und Gesetze verläuft, mithin insofern eben nicht frei ist. Wenn man also die Freiheit widerlegen will, mufs man nicht ein Moment geltend machen, das für den Indeterministen nichts entscheiden kann. Er will ja gerade, dafs an der freien Willensbethätigung nichts „begriffen“ werden könne. — Ueberall ist es das gleiche Vorurtheil der alten Metaphysik, dafs über Das, was wirklich sei und sein könne, unser Verstand seinen Begriffen gemäfs zu verfügen habe. Dies ist auch in Leibniz' Formulirung des Satzes vom zureichenden Grunde zu scharfem, bestimmtem Ausdruck gebracht: nichts könne wirklich sein oder existiren, ohne dafs ein zureichender Grund da sei, warum es so und nicht anders sei.[1]) Ein uns im Princip

[1]) Leibniz, La Monadologie, 31, 32: „Nos raisonnements sont fondés sur deux grands Principes, celui de la Contradiction, ... et celui de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, . . . sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.“

wenigstens begreiflicher „Grund“ (ratio, raison) also wird als nothwendige Bedingung des Wirklichseins hingestellt, auch wenn dieser uns unbekannt bliebe, nicht etwa eine objective, nur im Wirklichen selbst anzutreffende, unserem Erkennen aber unzugängliche, principiell unbegreifliche „Ursache“. Der von Lotze später so nachdrücklich betonte Satz, dafs die Wirklichkeit reicher sei, als unser Erkennen und Begreifen, ist jener metaphysischen Denkrichtung noch fremd; und selbst der Kant'sche Kriticismus lehrt noch Gesetze, welche der Vorstand der Natur vorschreibe für alle Wirklichkeitserfahrung.[1])

In der That ist auch Kant keineswegs geneigt, die Souveränität des erkennenden Geistes gegenüber der Wirklichkeitswelt aufzugeben. Vielmehr stellt sich sein kritisches Unternehmen geradezu als ein Versuch dar, jene Souveränität erkenntnifstheoretisch zu begründen und endgültig sicher zu stellen. Das Wirkliche, wie es an sich sein mag, ist nach ihm überhaupt nicht Gegenstand einer möglichen Erfahrung und kann somit für uns aufser Betracht bleiben. Das Wirkliche dagegen, von dem allein wir reden können, die Erscheinungswelt also, kann nur insofern zur „Erscheinung“ gelangen, als sie den uns allein zu Gebote stehenden Auffassungsformen angepafst ist. Sollen wir etwas als zugehörig zu diesem objectiv Wirklichen erkennen können, soll also etwas Gegenstand möglicher Erfahrung sein, so mufs es selbstverständlich in Raum und Zeit gegeben sein, als den reinen sinnlichen Anschauungsformen des erkennenden Subjects; und ebenso mufs es sich als nach den Kategorien geordnet darstellen, als den unserem Verstande eignenden Verknüpfungsformen, durch die allein wir das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit bestimmter Begriffe zusammenzufassen im Stande sind. — Da nun zu diesen Kategorien auch die der Causalität gehört, so folgt ohne Weiteres, dafs in der ganzen

---

[1]) Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft, A[1], 126 f., A[2] 163, Prolegomena, § 36 etc.

Erfahrungswelt für unsere Auffassung nothwendig alle Ereignisse causal zusammenhängen, Wirkungen vorangegangener Ursachen, Ursachen ihnen folgender Wirkungen sein müssen.

Durchgehende causale Verknüpfung soll also die Bedingung dafür sein, dafs eine Folge von Ereignissen Gegenstand unserer Erfahrung werden kann. Das bedarf einer näheren Begründung. Denn selbstverständlich ist es doch keineswegs. Zwar „Erfahrung“ in dem engeren Sinne einer Feststellung des sich Wiederholenden, regelmäfsig Wiederkehrenden im Laufe der Dinge setzt ohne Frage voraus, dafs in dem uns gegebenen Mannigfaltigen dergleichen Regelmässigkeiten wirklich enthalten sind, wie wir sie in diese unsere Erfahrung sollen aufnehmen können. Allein wir reden doch auch von einem „Erfahren“ im Sinne eines einmaligen und erstmaligen Erlebens einer bestimmten Folge von Vorgängen, ohne also eine allgemeingesetzliche Verknüpfung derselben überhaupt bemerken zu können. Und gleichviel, ob wir ein Recht haben, Dies „Erfahrung“ zu nennen: wenn nur Das, was wir hier so bezeichnen, überhaupt möglich ist, so wäre auch damit schon widerlegt, dafs alles für uns Wirkliche, um Dies sein zu können, nothwendig in causaler Verknüpfung stehen müsse, dafs also Freiheit unmöglich sei. — Wie steht es nun damit? Giebt es solch ein blos einmaliges Erleben objectiver Ereignifsfolgen, oder ist alle Erfahrung schlechthin an feste Regeln der Verknüpfung gebunden? — Kant entscheidet sich für Letzteres und schliefst damit die Freiheit aus dem Bereiche möglicher Erfahrung überhaupt aus. — In der Begründung, die er für diese seine Entscheidung giebt, lassen sich deutlich zwei Momente unterscheiden, deren Bedeutung und Tragweite wir näher zu prüfen haben, um über die Behauptung selbst ein Urtheil zu gewinnen. Zuerst: dafs das uns gegebene Mannigfaltige nur dann zur Einheit einer Erfahrung zusammentreten, in einem Bewufstsein als nothwendig vereinigt gedacht werden kann, wenn der Verstand eine seiner Verknüpfuugsformen darauf anzuwenden vermag, durch einen Begriff also die Einheitlichkeit und Zusammen-

gehörigkeit jenes Mannigfaltigen hergestellt wird.[1]) Und sodann: daſs nur durch eine Regel in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung die Objectivität des Gegenstandes gesichert, in ihr allererst „das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet“[2]), gegeben sei. Kant leugnet also zwar nicht, daſs wir, wie in den bloſsen Wahrnehmungsurtheilen, Mannigfaltiges aufzufassen, Wahrnehmungen zu verknüpfen im Stande sind. Allein die so entstehenden Urtheile sind nach ihm blos subjectiv gültig, enthalten gar keine Erkenntniſs von Gegenständen, nichts, was uns Anlaſs oder Berechtigung gäbe, sie für mehr, als ein blos subjectives Spiel der Vorstellungen zu halten. Erst die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, wie sie durch die synthetische Function des Verstandes hinzugebracht werde, sichere unseren Urtheilen objective Bedeutung, d. h. Gültigkeit für ein Bewuſstsein überhaupt, nicht blos das unsrige mit seinen subjectiven Bedingungen.[3]) Somit stehen alle Gegenstände möglicher Erfahrung nothwendig unter den Kategorien.

Hier wäre nun zunächst einzuwenden, daſs, wenn es so wäre, wenn wirklich erst die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit unseren Urtheilen objective Gültigkeit zu sichern im Stande wäre, damit noch keineswegs ausgeschlossen sein würde, daſs ihnen gelegentlich auch ohne solche Kriterien objective Geltung zukommen könnte. Doch hiervon ganz abgesehen, wäre es ja auch denkbar, daſs eine bestimmte Ereigniſsfolge nicht nur uns, sondern ebenso jedem Anderen, und mit Nothwendigkeit, sich als causal nicht zusammengehörig darstellte. Sie müſste dann — nach Kant selbst — als objectiv angesehen werden, obschon die darin einbegriffenen Ereignisse nicht selbst unter einer Regel zu stehen brauchten. Diese Objectivität könnte ja z. B. schon dadurch gewährleistet sein, daſs die in Frage stehenden Vorgänge mit anderem schon als objectiv Erkanntem in so unauflöslicher Verbindung stehen, daſs ihre Deutung als

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. A[1], 108 ff., A[2], 137 ff.
[2]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. A[2], 479.
[3]) A. a. O. 129 ff., 232 ff., A[1], 95 ff., 189 ff., Prolegomena §§ 14 ff.

blos subjectiver Träume des Beobachters ganz ausgeschlossen ist. Gerade Das aber würde bei freien Willensentschlüssen und darauf begründeten Handlungen anderer Wesen der Fall sein. Ihre sonstige Verflochtenheit in den allgemeinen Causalnexus würde diesen Wesen ihre objective Existenz immer zur Genüge sichern, so dafs auch der Anerkennung ihrer freien Handlungen als objectiv wirklicher Vorgänge nichts im Wege stünde. Die Möglichkeit der Freiheit wird also auf diesem Wege niemals entscheidend auszuschliefsen sein.

Allein noch steht das andere Moment der Kant'schen Argumentation zurück. Freiheit wäre, meint er, eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending [1]) ist. Unter „Einheit der Erfahrung" wird hier die Einheit des sie erlebenden und zusammenfassenden Bewufstseins verstanden, und in Bezug auf diese behauptet, sie könne nicht zu Stande kommen, ohne dafs wir uns der Einheit unserer Verknüpfungsthätigkeit bewufst würden, welch letztere nur durch Begriffe, in der Kategorie möglich sei. „Alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung müssen unter der Bedingung stehen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck: Ich denke zusammenfassen kann." [2]) „Diese Einheit des Bewufstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntnifs des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewufst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnifs verbindet. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewufstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewufstsein einer ebenso nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen . . ." [3])

---

1) Kant, Kr. d. r. V. A², 475.
2) Kant, Kr. d. r. V. A², 138. Vgl. auch A¹, 108.
3) Kant, Kr. d. r. V. A¹, 108.

Hierbei ist nun zu beachten, dafs genau die gleiche Argumentation auch geltend gemacht werden könnte, wenn es sich nicht um Erkenntnifs objectiver Gegenstände handelte, sondern um „blofse Gedankendinge“. Auch diese setzen doch, um überhaupt zu Stande kommen zu können, ein einheitliches, identisches Bewufstsein voraus, das die in ihnen vorgestellte Mannigfaltigkeit, eben zur Einheit des Gedankendinges, zusammenzufassen fähig ist. Kann also in dem blofsen subjectiven Gedankendinge Unverbundenes, regellos einander Folgendes vorgestellt werden, so ist nicht abzusehen, warum Das anders werden sollte, wenn uns Vorstellungen objectiver Gegenstände gegeben wären, warum nicht auch sie trotz ihrer Unverbundenheit in einem einheitlichen Bewufstsein sollten zusammengefafst werden können und also Erfahrung werden. Mag immerhin die Einheit und Identität dieses zusammenfassenden Bewufstseins garantirt werden nur, wenn wir uns zugleich der Einheit der verknüpfenden Function dabei bewufst sind; bestehen kann sie doch auch ohne solches Kriterium: und auch wir selbst haben keinen Anlafs, an dieser Einheit zu zweifeln, solange nicht besondere Umstände einen solchen Zweifel nahe legen. — Ueberhaupt aber ist unsere „synthetische Function“ in gewissem Sinne auch da in Thätigkeit, wo es zur Ausübung der Synthese aus objectiven Gründen nicht kommt. Denn auch, wo wir von Freiheit reden, ist doch der Gesichtspunkt der causalen Verknüpfung thatsächlich angewendet, nur dafs wir die Frage nach seiner Geltung für den vorliegenden objectiven Thatbestand in diesem Falle negativ entscheiden. In der That, wenn wir, wie es doch oft geschieht, in Bezug auf zwei bestimmte Ereignisse uns die Frage vorlegen, ob sie ursächlich mit einander verknüpft sind, oder nicht, so sind, wenn überhaupt solche Frage möglich sein soll, nothwendig die Vorstellungen der beiden Ereignisse in einem Bewufstsein vereinigt; und dennoch folgt aus dieser Vereinigung nicht das Mindeste für die Entscheidung der vorgelegten Alternative; denn sonst müfsten ja alle beliebigen Ereignisse in causaler Verknüpfung stehen. — Kurz, auch dieses Moment der Kant'schen Argumentation erweifst sich als nicht

stichhaltig; es wäre völlig unbegründet, daraufhin die Annahme einer Freiheit im Sinne der Ursachlosigkeit eines Vorgangs auszuschliefsen zu wollen. — Freilich, nur erst die Möglichkeit einer solchen Freiheit wäre damit vor der Kant'schen Kritik sicher gestellt. Ihre Wirklichkeit ist noch nicht erwiesen; und die Nothwendigkeit ihrer Annahme bedarf gleichfalls ganz anderer Stützpunkte, als sie auf solchem rein erkenntnifskritischen Boden zu gewinnen sind.

d) Der „Mechanismus" als Bedingung der Zugehörigkeit zur Erfahrungswelt.

Dem Kant'schen Gedanken verwandt, doch gleichsam dessen Uebersetzung ins Metaphysische, ist Lotze's Begründung des durchgehenden Waltens eines allgemeingesetzlichen Causalzusammenhanges oder eines Mechanismus, der zwischen allen Elementen der Weltwirklichkeit bestehen soll. Verwandt insofern, als auch hier die Begründung des Wirkungszusammenhanges zwischen den Dingen darauf beruht, dafs nur unter seiner Voraussetzung in letzter Instanz eine Erfahrung von den Dingen möglich sei. Wollte man von einem Dinge Wirklichkeit behaupten, aber zugleich ihm jede Möglichkeit nehmen, auf andere Dinge zu wirken, so wäre es für die gesammte übrige Weltwirklichkeit so gut, wie nicht vorhanden, würde in einer isolirten Welt für sich sein ganzes Dasein haben, und so auch für uns niemals Gegenstand einer möglichen Erfahrung für ein Wesen jener Weltwirklichkeit sein können. Nur was sich geltend zu machen, zu wirken im Stande ist, kann der Erfahrungswelt angehören, von der wir selbst ein Theil sind, und von der allein als der „Wirklichkeitswelt" wir reden können.[1]) Alles Wirken aber setzt weiter das Bestehen eines Mechanismus voraus, d. h. eines allgemeingesetzlich geordneten Wirkungszusammenhanges zwischen den Dingen, — eines allgemeinen Rechtes des Geschehens, durch das jedem bestimmten Ereignifs seine ganz bestimmte „Wirkung" zugeordnet wird. Ohne diese Vor-

[1]) Vgl. hierzu Lotze, Metaphysik, 2. Aufl. S. 27 ff., 43.

aussetzung bliebe es dabei, dafs ein jedes Element in seiner isolirten Welt für sich existirte, aus der heraus ihm keinerlei Einflufs auf die anderen Elemente möglich wäre. Ueberhaupt aber ist dieser allgemeingesetzliche Zusammenhang des Wirklichen die unentbehrliche Voraussetzung, welche „jedem Versuche, durch Erfahrung zur Erkenntnifs zu kommen, und unableitbar aus dieser selbst, zu Grunde liegt".[1])

Bekanntlich ist es diese Thatsache des allgemeingesetzlichen Wirkungszusammenhanges zwischen den Elementen der Gesammtwirklichkeit, welche Lotze dazu bestimmte, die isolirte Selbständigkeit der Einzeldinge überhaupt zu leugnen, sie alle als begriffen zu denken in der Wesenseinheit eines allein wahrhaft Seienden, eines einheitlichen, lebendigen, wesenhaften Weltgrundes, so dafs all ihre Bethätigungen in Wahrheit nur „Actionen" dieses einen Seienden wären. Und diese Lehre ist es gewesen, die man — trotz des ausdrücklichen Widerspruches Lotze's selbst [2]) — vielfach in streng pantheïstischem Sinne gedeutet hat, so dafs man es als blofse Inconsequenz [3]) erachtete, dafs Lotze dann dennoch eine Freiheit der geistigen Einzelwesen behauptete, die doch auch nur unselbständige Theile oder Modificationen jenes einheitlichen Weltgrundes sein sollten. — Dennoch hat Lotze niemals den von ihm allerdings behaupteten allgemeinen Causalzusammenhang oder Mechanismus in dem Sinne verstanden wissen wollen, dafs damit alles Geschehen ein für allemal eindeutig festgelegt wäre. Aller Mechanismus war ihm nichts weiter, als ein „Reich der Mittel", die „Sammlung aller Vermittelungsformen, in denen . . . das unbekannte Innere der geschaffenen Wesen auf einander wirken" kann, und die „alle ihre Zustände zu dem unübersehbaren Zusammenhange einer Weltgeschichte verbinden".[4]) „Denn den Lauf der Welt als die Entwickelung

[1]) A. a. O. S. 5. Vgl. auch: „Alter und neuer Glaube", Kl. Schr. III, 418.

[2]) Vgl. Mikr. III (3. Aufl.), S. 568.

[3]) Vgl. J. Wahn: „Kritik der Lehre Lotze's von der menschl. Wahlfreiheit" (Halle a. S., 1888), S. 38 ff. M. Wartenberg, „Das Problem des des Wirkens" (Leipzig, 1900), S. 37 ff.

[4]) Lotze: Mikr. I (4. Aufl.), S. 449 f.

einer blinden Macht zu betrachten, die . . . nach allgemeinen Gesetzen sich fortbewegt: sollen wir diese unberechtigte Verallgemeinerung einer in ihren Grenzen triftigen Auffassung für die höhere Wahrheit halten?"[1])

So wird denn auch das Causalgesetz von Lotze darauf eingeschränkt, dafs jedes in die Wirklichkeit einmal eintretende Geschehen seine gesetzlich ihm zugemessene Wirkung haben müsse; dagegen sei es keineswegs nothwendig, dieses Geschehen wiederum selbst als „Wirkung" zu fassen, das eine ihm vorangegangene Ursache voraussetze, so dafs wir zu einem regressus in infinitum gelangten. Jene Fassung des Causalprincips genüge in der That allen Anforderungen, die wir auf Grund der Erfahrung an den Wirklichkeitszusammenhang zu stellen berechtigt wären; sie genüge vor Allem, ein zweckberechnetes Handeln auf Grund unserer Erkenntnifs bestimmter Zusammenhänge dieses Mechanismus zu ermöglichen, sich auf die Beständigkeit dieser Zusammenhänge verlassen zu können. — Auf diesem Boden nun hält Lotze die Annahme einer Freiheit der persönlichen Wesen für durchaus möglich. Freiheit sei mit der Voraussetzung eines festen Causalzusammenhanges nicht nur vereinbar, sondern fordere geradezu einen solchen. Nur dann hat zweckmäfsiges Handeln überhaupt und somit auch das freie Handeln einen Sinn, wenn eine Vorherberechnung der Wirkungen des Gewollten in weiterem Umfange möglich ist. Könnte sich an unseren Willensentschlufs regellos bald diese, bald die entgegengesetzte Wirkung anknüpfen, so würde Das zuletzt jedes eigentliche Wollen unmöglich machen. — Man könnte hier einwenden, eben diese Vorherberechnung, die zur zweckvollen Durchführung eines Willensentschlusses unentbehrlich sei, werde illusorisch gemacht, wenn von Seiten der anderen geistigen Wesen jeden Augenblick Wirkungen ihrer freien Willensentschlüsse dazwischen treten könnten, deren Hereinziehung in unsere Berechnung ausgeschlossen sei. Allein dieser Einwand würde doch nur dann etwas entscheiden können, wenn es in Wirklichkeit so wäre, dafs wir die

---

[1]) Mikr. III (3. Aufl.), S. 612.

Wirkungen unserer Handlungen auch da mit Sicherheit vorherzuberechnen im Stande wären, wo es sich um Einwirkung gerade auf solche Wesen handelt, denen die gewöhnliche Auffassung Willensfreiheit zuschreibt. Hier aber zeigt uns die Erfahrung häufig genug Beispiele, die alle unsere sorgfältigsten Vorherberechnungen zu Schanden machen. Obschon trotz aller Freiheit die grofse Mehrzahl der menschlichen Handlungen und sogenannten Willensentschlüsse thatsächlich rein mechanisch zu Stande kommt, sind wir nur in sehr geringem Maafse fähig, sie auch nur auf kurze Zeitstrecken hinaus mit einiger Wahrscheinlichkeit vorherzubestimmen. Auf Grund unseres Erfahrungsbestandes müfsten wir mithin sogar sehr viel mehr in den Entschlüssen Anderer auf Rechnung ihrer Freiheit setzen, als wirklich auf freier Entscheidung beruhen kann. Woher also wollten wir das Recht nehmen, im Interesse der Berechenbarkeit aller Folgen unserer Handlungen jene Freiheit auszuschliefsen. Wohl möchte es Dem, der seinen Willen unter allen Umständen durchsetzen möchte, sehr angenehm sein, wenn alle dabei in Frage kommenden Factoren genau vorher berechenbar wären; aber sie sind es nicht, und so müssen wir uns bescheiden, uns da, wo Freiheit in Frage kommen kann, mit Wahrscheinlichkeit in unseren Abschätzungen zu begnügen, soweit solche erreichbar ist.

Dem Causalmechanismus gegenüber die Freiheit zu vertheidigen, würde somit keine principiellen Schwierigkeiten bieten. Wie steht es jedoch mit der Unselbständigkeit der Einzelwesen gegenüber dem einen Weltgrunde oder dem „Unendlichen“, wie Lotze es auch nennt? Stellen wir uns einmal auf den Boden dieser Metaphysik; nehmen wir an, die Möglichkeit eines transeunten Wirkens zwischen den Dingen mache ihre Begriffenheit in der Einheit eines solchen allumfassenden Wesens nothwendig, so dafs nunmehr Das, was die gewöhnliche Auffassung als Wirkungen der selbständigen Einzelwesen nimmt, in Wahrheit nur als das Spiel der Actionen jenes Unendlichen zu fassen wäre: bliebe auch dann noch Raum für die behauptete Freiheit der Einzelwesen? oder müfste alsdann nicht folgerecht auch all ihr Wollen vielmehr als Action des Unendlichen in

ihnen betrachtet werden? — Halten wir uns an die zu Grunde gelegten metaphysischen Voraussetzungen, so ist letztere Annahme keineswegs nothwendig. Die Selbständigkeit der Einzelwesen war bestritten nur, soweit ihre Regsamkeit in transeuntem Wirken bestand, d. h. sich auf andere Wesen bezog und Einfluſs auf diese haben sollte. Dadurch aber blieb die Sphäre immanenter Regsamkeit noch völlig unberührt. Das innere Leben des Einzelwesens konnte also sehr wohl innerhalb gewisser Grenzen noch jene Selbständigkeit und Eigenheit aufzeigen, die wir fordern müssen, wo von Freiheit die Rede sein soll. Der „Mechanismus“ aber würde sich bis in diese Sphäre inneren, immanenten Lebens hinein erstrecken, theils diesem Kunde zuführend von der „Auſsenwelt“, theils wiederum gewissen von dem Einzelwesen selbständig erzeugten Zuständen, den Willensimpulsen, eine bestimmt zugeordnete Wirkung in dieser Auſsenwelt ermöglichend. Die „Actionen“ des Unendlichen würden also nicht blos auf Durchführung bestimmter eigener Absichten und Ziele dieses letzteren gerichtet sein, vielmehr zugleich auf die immanenten Regungen der Einzelwesen angelegt, ihnen eine Wirkungsfähigkeit erschlieſsend, die sie als isolirte Einzelwesen niemals besitzen könnten.

Auf die weitere theologische Ausgestaltung dieser metaphysischen Constructionen hier einzugehen, würde zu weit führen.[1]) Es genügt, gezeigt zu haben, daſs alles, was man im Anschluſs an die Thatsachen der Erfahrung über das Bestehen eines allumfassenden objectiven Causalzusammenhanges auszusagen vermag, durchaus vereinbar ist mit der Annahme einer Freiheit in den Einzelwesen. Es läſst sich in der That, soweit die bisher erörterten Argumente zu Gunsten des allgemeinen Causalgesetzes reichen, weder aus dem Erfahrungsbestande, noch aus den Bedürfnissen der Wissenschaft, noch aus erkenntniſstheoretischen

[1]) Eine ausführlichere Darlegung und Würdigung der Lotze'schen Freiheitslehre findet man in meiner Abhandlung über „das Problem der Willensfreiheit bei Lotze“, Philosophische Abhdlgn., dem Andenken R. Haym's gewidmet (Halle a/S., 1901), S. 157 ff.

oder metaphysischen Untersuchungen über die Möglichkeit der Erfahrung und des Wirkungszusammenhanges der Dinge irgend ein stichhaltiger Grund entnehmen, die Freiheit des Willens zu bestreiten.

2. Die Geschlossenheit der Naturcausalität.

Neben diesen allgemeinen Begründungsversuchen der durchgehenden Geltung des Causalgesetzes in einem jede Freiheit ausschliefsenden Sinne sind in den letzten Jahrzehnten noch von anderer Seite her, auf Grund gewisser naturwissenschaftlicher Erwägungen und Constructionen, schwerwiegende Argumente geltend gemacht worden, welche wenigstens mittelbar, indem sie auf strenge Geschlossenheit der Naturcausalität hinausliefen, die Annahme einer Willensfreiheit ausschlossen, oder doch dieser letzteren jede Möglichkeit, in Handlungen überzugehen, aus der Hand nahmen. Es sind dies einerseits die Speculationen, welche sich an Rob. Mayer's Entdeckung des Gesetzes der Erhaltung der Energie anschlossen, andererseits die Anschauungsweisen der mechanischen Naturauffassung, welche in dieser Richtung ihren Einflufs geltend gemacht. Man glaubte vielfach, nunmehr das wissenschaftliche Material beisammen zu haben, um die Behauptung aufstellen und beweisen zu können: alles physische Geschehen bilde in der Weise einen in sich geschlossenen Wirkungszusammenhang, dafs die physischen Gesetze dieses Geschehen bis ins Einzelne und Kleinste überall eindeutig festlegten, so dafs, wer diese Gesetze nur vollständig kennte und zugleich alle Elemente dieser physischen Welt mit ihren jeweiligen Wirkungsweisen und ihren räumlichen Relationen in Rechnung zu setzen im Stande wäre, eben damit die sogenannte „Weltformel“ besitzen würde, auf Grund deren er für jeden beliebigen Zeitpunkt der Vergangenheit und Zukunft den Gesammtzustand der physischen Welt und das Geschehen darin genau zu berechnen vermöchte. Im Besonderen zog man hieraus die Anwendung, dafs überall das physische Geschehen vollständig und

ausschliefslich durch vorangegangenes physisches Geschehen bedingt und bestimmt sein müsse, dafs es also nirgend ein Herüberwirken von Aufserphysischem, etwa von Psychischem, auf Physisches geben könne. — Soweit nun zur Begründung dieser Geschlossenheit der Naturcausalität nur allgemeinere Gesichtspunkte herangezogen werden, wie etwa, dafs ohne solche Voraussetzung keine Naturwissenschaft möglich sei, dürfen wir sie durch die früheren Erörterungen als erledigt betrachten. Nur die besonderen naturwissenschaftlichen Argumente, die man hier geltend gemacht, bedürfen noch einer weiteren Untersuchung.[1])

a) Das Princip der Erhaltung der Energie.

Vor Allem ist es das Gesetz der Erhaltung der Energie, das man in neuerer Zeit in dem Sinne zu verwerthen versucht, als sei dadurch die Geschlossenheit der Naturcausalität endgültig erwiesen. Und so erhebt sich die doppelte Frage, erstlich: womit begründet man die ausnahmslos universale Geltung dieses Princips als constitutiven Gesetzes für alles physische Geschehen überhaupt, unter Einschufs sämmtlicher Vorgänge auch in den Organismen? und zweitens, für den Fall, dafs es mit dieser Begründung seine Richtigkeit hat: ist wirklich durch das Gebot dieses Princips das physische Geschehen überall so eindeutig festgelegt und vorherbestimmt, dafs das Naturganze das Bild eines grofsen Automaten darstellt, eines aufgezogenen Uhrwerkes, das nun unaufhaltsam abläuft, und dessen Gang in allen seinen Phasen mit mathematischer Genauigkeit, principiell wenigstens, vorher berechenbar wäre?

Was den ersteren Punkt anlangt, so mufs daran erinnert werden, dafs eine wissenschaftlich strenge, empirische und experimentelle Bestätigung des Princips der Erhaltung der Energie

[1]) Eine ausführlichere Darlegung und Begründung der im Folgenden zur Sprache gebrachten kritischen Gesichtspunkte habe ich in meiner Schrift „Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus" (Leipzig, 1896) gegeben, sowie in dem Aufsatz: „Der psychophysische Parallelismus in der Gegenwart" (Falckenberg's Zeitschr. f. Philosophie, Bd. 116, S. 103 ff.; Bd. 117, S. 70 ff.).

durchführbar ist nur auf dem Gebiet der anorganischen Vorgänge und dafs selbst hier doch keineswegs eine erschöpfende, genau berechnende Verfolgung der Vorgänge bis in ihre letzten Wirkungen hinein wirklich auszuführen ist. Auf dem Gebiete des organischen Lebens sind überhaupt nur ungefähre Abschätzungen und nur mehr indirecte Schlüsse möglich; Niemand wird sich anheischig machen wollen, etwa für die Vorgänge der Entwickelung der Eizelle während und nach ihrer Befruchtung in jedem Augenblicke die vorhandenen Mengen einer jeden Art von Energie genau zu berechnen und so eine directe Bestätigung des Erhaltungsprincips zu liefern. — Wenn wir trotzdem an der Geltung des Princips auch hier überall festhalten, so geschieht Das, weil es sich vielfach thatsächlich als fruchtbar erwiesen hat für neue Entdeckungen, und andererseits, weil noch nirgend ein bestimmter Fall nachgewiesen werden konnte, der mit seiner Gültigkeit unvereinbar wäre. Allein es bleibt immer zu beachten, dafs dieses negative Ergebnifs nichts Entscheidendes besagt, solange zugestanden werden mufs, dafs die organischen Vorgänge überhaupt der streng mathematischen Berechnung unzugänglich sind; und selbst die Fruchtbarkeit des Princips für die Untersuchung bestimmter Klassen von Vorgängen an den Organismen vermag nichts darüber zu entscheiden, ob nicht trotzdem gewisse Vorgänge besonderer Art möglich bleiben, die diesem Princip eben nicht unterworfen sind. — Es mufs einfach anerkannt werden, dafs es eine offene Frage bleibt, wie weit die Grenzen der Gültigkeit des Princips der Energieerhaltung sich erstrecken, und ob diesem letzteren wirklich volle Allgemeingültigkeit für alles physische Geschehen überhaupt zuzusprechen ist.

An diesem Punkte hat man nun wiederum von dem schon früher erwähnten[1]) Princip Gebrauch machen wollen, von den der Untersuchung zugänglichen „einfacheren“ Fällen auf die ihr nicht zugänglichen „complicirteren“ Fälle zu schliefsen. Es ist aber leicht einzusehen, dafs dieses Princip hier gar keine

[1]) Vgl. oben S. 271.

Anwendung verstattet. Denn wer eine Freiheit behauptet, Dem gilt es eben von vornherein für ausgemacht, daſs innerhalb des organischen Lebens gewisse Bethätigungen anzunehmen sind, in denen etwas völlig Neues, aus den bloſsen Verhaltungsweisen der einzelnen Elemente niemals Ableitbares sich zu regen beginnt. Diese Annahme gilt es zu widerlegen; eine bloſse petitio principii aber wäre es, von vornherein so zu verfahren, als sei es allgemein zugestanden, daſs es sich in den organischen Vorgängen, einschlieſslich der Willensbethätigungen, nur um complicirtere Fälle derselben Elementarerscheinungen handle, die man bei anorganischen Vorgängen, als den einfacheren, ausschlieſslich zur Untersuchung herangezogen hat. — Immerhin darf so viel zugestanden werden, daſs es wenigstens die am nächsten liegende Annahme bleibt, daſs die physischen Elemente auch in ihrer besonderen Anordnung, die sie in den Organismen annehmen, noch den gleichen mechanischen Gesetzen gehorchen, denen sie auſserhalb dieser Anordnung in ihrem Verhalten gegen einander sich unterworfen zeigten. Solange die Erfahrung also nicht bestimmte Anhaltspunkte giebt, von jener Voraussetzung abzugehen, wird es immer erlaubt und zweckmäſsig sein, sie als heuristisches Princip der weiteren Erforschung zu Grunde zu legen.

Nach alledem würden wir es zwar für wissenschaftlich vollkommen berechtigt halten, die Heranziehung des Erhaltungsprincips zur Ausschlieſsung der Willensfreiheit überhaupt abzulehnen; allein wir erachten es doch der Untersuchung werth, ob nicht auch auf dem Boden dieses Princips selbst die Möglichkeit offen bleibt, Physisches und Psychisches unter bestimmten Bedingungen in Wechselwirkung zu denken, oder ob starre Geschlossenheit der Naturcausalität wirklich die unabweisbare Consequenz desselben wäre. Nur in diesem letzteren Falle wäre alles Naturgeschehen eindeutig vorherbestimmt; und da die Willensvorgänge ihren Ausdruck in Handlungen wenigstens nur finden könnten, wenn innerhalb des physischen Geschehens noch Raum bliebe für das Hereingreifen psychischer Regsamkeit, so würde umgekehrt zu Folge jener Geschlossenheit der

Naturcausalität eine Freiheit ihnen nur in dem absurden und illusorischen Sinne zugestanden werden können, dafs es überall beim blofsen Wollen sein Bewenden haben müfste, ein Vollbringen von vornherein ausgeschlossen wäre.

Was also ist es eigentlich, was durch das Princip der Erhaltung der Energie den Elementen des physischen Geschehens zur Pflicht gemacht wird? — Unter Zugrundelegung der Anschauung, dafs alle Veränderungen in der Natur sich als Energie-Umsetzungen fassen lassen, bestimmt jenes Princip, dafs bei all diesen Umsetzungsprocessen die Summe aller überhaupt vorhandenen Energie constant bleibt. Das ist so zu verstehen: man nimmt eine begrenzte Anzahl überhaupt vorkommender Energie-Arten an, gewöhnlich deren zwei, nämlich kinetische und potentielle; man nimmt ferner an, dafs ein bestimmtes Quantum der einen Energie-Form einem bestimmten Quantum der anderen überall gleich gesetzt werden könne, obschon ein gemeinschaftlicher Maafsstab für beide nicht existirt, eine unmittelbare Vergleichung also ausgeschlossen ist. In solchen „äquivalenten“ Energiemengen der einen Form soll nun nach der Bestimmung des Princips jede scheinbar verloren gehende Menge der anderen Energieform „erhalten“ bleiben, so, dafs sie aus ihr unter geeigneten Bedingungen unverringert wiederhergestellt werden kann; und somit soll in jedem beliebigen Zeitmoment die Summe aller Energie überhaupt dieselbe sein, wie in jedem anderen. — Ist nun damit wirklich, wie man so vielfach behauptet hat, der Verlauf des physischen Geschehens überall eindeutig festgelegt, und wäre somit die Geschlossenheit der Naturcausalität die nothwendige Consequenz jenes Gesetzes? — Solange wir es für sich allein betrachten, nicht noch andere Voraussetzungen in Rechnung bringen, jedenfalls nicht. Das Princip als solches enthält überhaupt gar nicht den Factor der Zeit, sagt nichts darüber aus, wann die von ihm beherrschten Umsetzungsprocesse eintreten, noch auch, wie lange sie sich fortsetzen sollen. Von den beiden gewöhnlich unterschiedenen Energieformen aber enthält nur die „kinetische“, als Function der Masse und der Geschwindigkeit, ein Moment zeitlicher Bestimmt-

heit; die sogenannte „potentielle" Energie dagegen, soweit ihre Beziehungen für die umgebenden Elemente in Frage kommen, mufs jedenfalls als ein Beharrungszustand angesehen werden, der in sich keinerlei Antrieb enthält, zu einem bestimmten Zeitpunkt aus seiner Ruhe- und Gleichgewichtslage herauszutreten.[1]) Wo also ein Zustand potentieller Energie bei einem Complex von Elementen einmal hergestellt ist, würde zugleich ein Moment zeitlicher Unbestimmtheit innerhalb des Physischen selbst anzuerkennen sein, falls nicht etwa der Nachweis erbracht werden könnte, dafs eine Umsetzung potentieller in kinetische Energie unter allen Umständen einer rein physischen Ursache bedürfe. Eine solche auf dem Boden des physischen Geschehens trotz des Energiegesetzes verbleibende zeitliche Unbestimmtheit würde aber genügen, um das Hereingreifen aufserphysischer Factoren irgendwelcher Art principiell als möglich erscheinen zu lassen, denen dann in der Festlegung der zeitlicher Momente solcher Umsetzungsprocesse Spielraum genug bliebe, um die verschiedensten Aenderungen in dem Verlaufe des Physischen hervorzubringen.

Diese Annahme eines Hereinspielens aufserphysischer Ursachen in den Lauf des physischen Geschehens mag der gewöhnlichen Betrachtung, die ausschliefslich die Bedürfnisse der Naturwissenschaft in Rechnung zieht, ungewöhnlich erscheinen: eine physikalische Unmöglichkeit enthält sie jedenfalls nicht. Vor Allem dürfte es nicht das Energiegesetz sein, auf das man sich hier beruft.[2]) Denn dieses ist ja befriedigt, sobald wir annehmen, dafs alle bei der Umsetzung verschwindende potentielle Energie sogleich in einer äquivalenten Menge kinetischer Energie zur Erscheinung gelangt und umgekehrt. Für den Procefs der Umsetzung selbst darf also keinerlei physische Energie verwendet werden, wenn man nicht gerade damit das Princip der Energieerhaltung durchbrechen will. — Man hat dann weiter als entscheidendes Argument gegen die Annahme eines Herüber-

[1]) Vgl. hierzu: „Ueber physische und psychische Causalität", S. 32 ff.
[2]) A. a. O. S. 35 ff.

wirkens aufserphysischer, also z. B. psychischer Vorgänge ins Physische die Unvergleichbarkeit der beiderseitigen Elemente geltend gemacht.[1]) So sollen auch die Umsetzungsprocesse von potentieller in kinetische Energie und umgekehrt nicht Ursachen oder Wirkungen psychischer Vorgänge sein können. Denn überall könne nur das Gleichartige Wirkungen aufeinander ausüben. — Allein hier wird ganz offenbar zweierlei miteinander verwechselt, was in gar keinem nothwendigen Zusammenhange steht. Man meint: weil sich das Wirken des Gleichen auf Gleiches, wenigstens soweit Physisches in Frage kommt, leichter begreiflich oder doch anschaulich machen lasse, so müsse es auch als Grundsatz für das objectiv Wirkliche gelten, dafs nur solches Wirken vorkommen könne. Dafs hier jedoch eine Denknothwendigkeit gar nicht vorliege, zeigt sich schon darin, dafs man nur auf Seiten des Physischen mit diesem Grundsatz durchgängig so streng verfährt, hier kein Hereingreifen des Psychischen dulden will. Dagegen sind die meisten Vertreter jenes Grundsatzes sehr geneigt, eine Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von physischen in weitem Maafse zuzugestehen, so freilich, dafs diese letzteren auch auf physischem Gebiete Wirkungen erzeugen sollen, deren Energie der ihrigen vollkommen äquivalent wäre. Die psychischen Wirkungen würden also danach nur eine Art überzähligen Nebenerfolges darstellen, — „Functionen“ der physischen, wie man sie wohl genannt hat. Damit stellte man sie freilich zugleich aufserhalb des Causalgesetzes, sofern ja die physischen Ursachen schon auf physischem Gebiete vollgültig in ihren Wirkungen zur Geltung kommen, die psychischen „Nebenwirkungen“ also aus nichts hervorgehen müfsten; allein es genügte, wenn man nur auf dem Boden des Physischen geschlossene Causalität festhalten konnte; für das Psychische glaubte man ihrer nicht zu bedürfen. — Ueberhaupt aber war nach dieser Seite hin jeder Versuch von vornherein hoffnungslos, ein Herüberwirken der Elemente des einen in die des anderen Gebietes zu bestreiten.

[1]) A. a. O. S. 38 ff.

Denn wir können doch jedenfalls vom Physischen nur reden, sofern es unserem Bewufstsein gegeben ist, also einer ausschliefslich psychischen Instanz irgendwie sich bemerklich gemacht hat. Es ist aber klar, dafs jede Möglichkeit, sich bemerklich zu machen, da aufhören mufs, wo keinerlei Wirkungsfähigkeit vorhanden wäre. Das Physische mufs irgendwelche Veränderungen in uns hervorbringen, einen Einflufs auf uns üben, wenn wir sein Dasein und seine Verhaltungsweisen überhaupt sollen bemerken können.[1])

Erscheint somit der Grundsatz, nur Gleiches könne auf Gleiches wirken, consequent durchgeführt oder durchführbar nur auf physischem Gebiete, und nur solange, als man die Frage aus dem Spiele läfst, wie wir eigentlich zu einer Kenntnifsnahme dieses Physischen kommen sollen, so mufs weiter daran erinnert werden, dafs die „Begreiflichkeit", welche man in dem Wirken des Gleichen auf Gleiches finden will, in Wahrheit gar nicht vorhanden ist. Selbst auf physischem Gebiete wissen wir nicht, wie auch nur die einfachste Wirkungsübertragung von Element auf Element zu Stande kommt, was „anziehende" und „abstofsende Kräfte", ohne die es in der Physik nun einmal nicht abgeht, eigentlich zu bedeuten haben, oder wie sie die in ihre Sphäre gerathenden Elemente zu zwingen vermögen, sich ihnen zu fügen. Und noch hoffnungsloser sind die Versuche, alle physischen Vorgänge auf blofse Bewegungen von Massen oder Massentheilchen zurückzuführen; selbst die Bewegungsübertragung beim elastischen Zusammenstofs, das beliebteste Schema, an dem man alle Wirkungsübertragungen glaubte illustriren zu können, behält doch seine überredende Anschaulichkeit nur, solange man bei ausgedehnten Massen bleibt und die eigenthümliche Verhaltungsweise der Elasticität hinzunimmt; diese aber kann nur durch Zurückgehen auf kleinere Theilchen und zwischen ihnen waltende Anziehungs- und Abstofsungskräfte eine Erklärung finden, für kleinste Theilchen selbst also nicht mehr angenommen werden.[2])

---

[1]) A. a. O. S. 104 ff.

[2]) A. a. O. S. 25 ff.

So bleibt zuletzt nichts, als das Zugeständniſs, daſs wir von allen Wirkungsübertragungen überhaupt nur die bestimmten Gesetze festzustellen im Stande sind, während wir ihr Zustandekommen selbst auf keine Art zu begreifen oder als nothwendig einzusehen vermögen. Erkennen wir Dies aber an, so steht auch nichts mehr im Wege, einen Wirkungszusammenhang zwischen ganz Disparatem anzunehmen, sobald sich nur auch hier bestimmte Gesetze aufzeigen lassen, durch welche jeder gegebenen Bedingung auf der einen ihre ganz bestimmte Folge auf der anderen Seite zugeordnet wird. Causalzusammenhang ist überall zuletzt nichts anderes, als Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen. Solche aber lassen sich im Gebiete der psycho-physischen Beziehungen gerade so gut aufzeigen, wie innerhalb der beiden Einzelgebiete selbst.

b) Die „mechanische" Naturauffassung.

Durch das Gesetz der Erhaltung der Energie, für sich allein betrachtet, so sahen wir, wird eine Geschlossenheit der Naturcausalität, eine zeitlich bestimmte und eindeutige Festlegung der physischen Vorgänge noch keineswegs nothwendig gemacht. Doch man wird vielleicht einwenden, diese Herauslösung aus dem Zusammenhange der Betrachtungsweisen der modernen Naturwissenschaft sei unstatthaft. Es sei die offenkundige Tendenz in der Entwickelung dieser Wissenschaft, alle Vorgänge in letzter Instanz auf „mechanische" zurückzuführen, sie der mathematischen Berechnung zugänglich zu machen und zuletzt vollsändig zu unterwerfen. Gleichviel also, ob die bestimmten Gesetze oder Prinzipien namhaft gemacht werden können, welche der Einmischung psychischer Ursachen in den Ablauf des physischen Geschehens entgegenstehen: es widerspreche dem ganzen Geiste der neueren Naturwissenschaft, wenn man ein derartiges Herübergreifen auswärtiger, unberechenbarer Factoren in ihr Gebiet auch nur als möglich zulassen wolle. Man müsse durchaus darauf bestehen, daſs alle Vorgänge zwischen physischen Elementen vollkommen und eindeutig aus den physischen Gesetzen zu begreifen seien, und daſs alle „Erklärungen" aus anderen, als physisch-

mechanischen Ursachen, ins Reich des Wunder- und Aberglaubens zu verweisen seien.

Demgegenüber wäre zunächst principiell einzuwenden, dafs nicht das Interesse einer besonderen Einzelwissenschaft, mag diese auch noch so grofse Erfolge hinter sich haben, es sein kann, wonach unsere Welt- und Wirklichkeitsauffassung sich zu richten hat, sondern dafs der oberste Maafsstab ihrer Wahrheit immer die Zusammenstimmung mit der Erfahrung bleiben wird. Nur so weit also wird man immer die ausschliefsliche Geltung der physischen Gesetze zugestehen müssen, als die Erfahrung sie wirklich bestätigt. Darüber hinaus führt niemals der „Geist" einer Wissenschaft, sondern nur die Geistlosigkeit des blinden Verallgemeinerungsstrebens, das die auf eng begrenztem Gebiete gewonnenen und hier berechtigten Anschauungen ohne Weiteres auch auf Gebiete überträgt, in denen ganz evident neue Bedingungen zu den dort allein in Rechnung gezogenen hinzutreten und somit die Alleinberechtigung jener Anschauungen von vornherein höchst fragwürdig erscheint. — Wir wiederholen auch hier: auf Erfahrung wenigstens kann man sich nicht berufen, wenn man innerhalb des organischen Lebens alle Vorgänge als lediglich mechanische meint begreifen zu können. Nur sehr indirect läfst sich überhaupt wahrscheinlich machen, dafs auch in jenen organischen Vorgängen nichts geschieht, was mit den Gesetzen des physischen Geschehens unverträglich wäre. Ob im Besonderen die Anschauungsweisen der mechanischen Physik hier anwendbar sind, vermag vor der Hand keine Erfahrung zu entscheiden. Inzwischen aber verdient die Frage wohl eine nähere Untersuchung, ob die Anwendung dieser mechanischen Anschauungen auf das Gebiet des organischen Geschehens die Vorgänge dieses letzteren sogleich eindeutig festlegen würde, oder ob auch so noch eine Unbestimmtheit, eine Mehrdeutigkeit zurückbleibt, die eine Causalverflechtung mit Aufser-Physischem wenigstens als möglich erscheinen liefse.

In zwei Hauptfassungen tritt uns die Betrachtungsweise der mechanischen Physik entgegen. Die eine, mehr an die Anschauung und Erfahrung anlehnend, nimmt als letzte Elemente,

als die eigentlichen Träger des Geschehens kleinste materielle Theilchen an, denen sie noch eine gewisse Ausdehnung zuschreibt, sowie gewisse nicht weiter ableitbare Grundeigenschaften, aus denen sich ihr gegenseitiges Verhalten erklären soll. Die andere sucht alle Erscheinungen auf sogenannte „Centralkräfte" zurückzuführen, die von bestimmten, im Raum beweglich gedachten Centren ausgehen und als bloſse Functionen der gegenseitigen Entfernungen solcher Punkte gefaſst werden können, auch nur in der Richtung der Verbindungslinien je zweier dieser Punkte wirksam sein sollen. Diese letztere Betrachtungsweise hat den Vortheil, daſs sie der mathematischen Formulirung und rechnenden Verfolgung principiell vollkommen zugänglich ist, dafür aber den Nachtheil gröſserer Abstractheit und Abhängigkeit von zahlreicheren Hypothesen, als die erstere.

In beiden Fällen löst sich das wirkliche Geschehen in Bewegungen der letzten angenommenen Elemente auf, gleichviel im Augenblick, worauf diese Bewegungen ruhen. Die mathematische Formulirung fügt sodann noch Zeitmaaſs und Richtung für alle diese Bewegungen hinzu, so daſs es den Anschein gewinnt, als sei damit in der That alles Geschehen für jeden beliebigen Zeitpunkt mathematisch eindeutig festgelegt. — Allein man muſs sich hüten, in der mathematischen Einkleidung gleichsam eine Verselbständigung des so formulirten Geschehens erblicken zu wollen. Immer ist die Formulirung verpflichtet, allen in der Wirklichkeit gegebenen Factoren gerecht zu werden; und die Ergebnisse der Rechnung gelten nur, soweit sie mit dem Erfahrungsbestande wieder zusammenstimmen. Hat also die Erfahrung einmal gezeigt, daſs es für gewisse Complexe von Elementen so etwas, wie „potentielle Energie" thatsächlich giebt, so kann keine mathematische Formulirung diese Thatsache aus der Welt schaffen. Vielmehr erwächst dieser alsdann die Aufgabe, mit ihren Mitteln und Voraussetzungen gleichfalls jenen Thatbestand nachzuconstruiren. Immer also bliebe es dabei, daſs unter gewissen Umständen Complexe von Elementen entstehen, die nach auſsen hin wenigstens nicht mehr als bewegte in Frage kommen, sondern wie ruhend, beharrend zu fassen

sind, aus dieser Verbindung aber einmal herausgelöst, zu den lebhaftesten Wirkungen auch nach aufsen hin befähigt erscheinen. Alsdann aber müssen auch alle Folgerungen bestehen bleiben, die wir früher mit der „energetischen“ Auffassung verknüpften. Auch auf dem Boden der mechanischen Betrachtungsweise mufs es Umsetzungsprocesse geben, welche denen von „kinetischer“ in „potentielle“ Energie und umgekehrt entsprechen und daher auch die zeitliche Unbestimmtheit jener theilen können, welche uns einen Angriffspunkt zu bilden schien für das mögliche Eingreifen aufser-physischer Momente in den Ablauf des physischen Geschehens.

Hiergegen kann freilich eingewendet werden: die mechanische Auffassung mache principiell unmöglich, was die unbestimmtere energetische noch offen liefs, nämlich die Annahme, dafs die Umsetzungsprocesse auch durch andere als physische Factoren herbeigeführt werden könnten. Denn jetzt bedeuteten diese Umsetzungsprocesse in jedem Falle eine Beschleunigung oder Verlangsamung in den Bewegungen von Massentheilchen; und eine solche bedürfe überall bestimmter physischer Ursachen. — Allein man würde doch in Verlegenheit gerathen, wenn man nun diese physischen Ursachen namhaft machen und beweisen sollte, dafs nur von ihnen die betreffenden Wirkungen thatsächlich ausgehen könnten. Es läfst sich z. B. durch Rechnung zeigen, dafs jede, wenn auch noch so kleine physikalische „Stofskraft“ schon zu grofs ist, um einen in labilem Gleichgewicht befindlichen Körper aus diesem Zustande nur gerade herauszubringen, seine potentielle Energie also „auszulösen“, den Umsetzungsprocess derselben in kinetische Energie einzuleiten;[1]) und dergleichen Beispiele lassen sich unschwer mehrere finden. So steht also principiell doch nichts im Wege, auch Massenbewegung, wenn nur genügend potentielle Energie gegeben ist, durch aufserphysische Momente eingeleitet zu denken.

[1]) Vgl. „Ueber physische und psychische Causalität“, S. 36.

c) Die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem und der Parallelismus.

So ist zuletzt keine der gegenwärtig herrschenden Grundanschauungen der Naturwissenschaft principiell unvereinbar mit der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem, sofern diese nur der Forderung genügt, dafs die Gesammtsumme der vorhandenen physischen Energie überall constant bleibt. — Und dieses Ergebnifs war im Grunde vorauszusehen. Nur Dem, der ausschliefslich von der Betrachtung physikalisch-mechanischer Zusammenhänge mit ihrer streng mathematischen Gesetzlichkeit herkommt, kann es wohl so scheinen, als sei alles Naturgeschehen nur dazu da, Beispiele zu liefern für die mannigfaltigen Arten von Differentialgleichungen, welche uns in die Lage versetzen, Schritt für Schritt dieses Geschehen berechnend zu verfolgen und a priori auf beliebige Strecken hinaus weiter zu construiren. Den Botaniker und Zoologen interessiren solche Constructionen gar nicht mehr. Ihnen erscheint die ganze Summe der Naturgesetze nur erst als das Reich der Mittel, deren die Organismen sich für ihre Bethätigungen bedienen. Und vollends der Anthropologe kann diese Gesetze und Zusammenhänge des Physischen nur als Summe von Mitteln zu möglichem Gebrauch ansehen, welche vernunftbegabten, wollensfähigen Wesen zur Geltendmachung innerer, geistiger Regungen in der Umgebungswelt in die Hand gegeben sind. Von hier aus betrachtet, erscheint es kaum noch verständlich, wie man überhaupt dazu kommen konnte, die Naturcausalität als streng in sich geschlossene, starr mathematische Gesetzlichkeit zu denken, derart, dafs die ganze Fülle des Geschehens lediglich das mechanische Product der nach physikalischen Gesetzen sich vollziehenden Wechselwirkung der materiellen Elemente sein sollte, wie es der Materialismus uns glaublich machen will. Dennoch liegt diese Anschauung immer noch so sehr im Geiste der wissenschaftlichen Bestrebungen unseres Zeitalters, dafs man die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem ungefähr auf gleiche Stufe mit dem Wunder-

und Gespensterglauben stellen zu dürfen glaubt[1]), und dafs es Mühe kostet, dieser natürlichen Ansicht der Dinge überhaupt nur wieder Gehör zu schaffen.

Freilich hat man die Selbständigkeit des Psychischen gegenüber dem Physischen trotz der vorausgesetzten Geschlossenheit der Naturcausalität zu retten versucht. Nicht der Materialismus ist es mehr, der gegenwärtig das Feld beherrscht, sondern der psycho-physische Parallelismus, dessen Hauptvertreter das Psychische als ebenso ursprünglich annehmen, wie das Physische. Die beiderseitigen Elemente sollen nirgend in Wechselwirkung stehen, vielmehr die physischen unter sich nach ausschliefslich physischen Gesetzen zusammenhängen und ebenso die psychischen einer ausschliefslich psychischen Gesetzlichkeit unterstehen, zugleich aber doch alles so eingerichtet sein, dafs einem jeden psychischen Vorgang ein bestimmter physischer eindeutig zugeordnet ist, bei dessen Wiederkehr allemal gleichfalls wiederauftritt und umgekehrt. Ein solcher Parallelismus kann nun selbstverständlich nur bestehen, wenn jede Freiheit ausgeschlossen ist. Denn diese würde in den Ablauf des psychischen Geschehens Unregelmäfsigkeiten hineinbringen, denen auf physischem Gebiete, bei der mathematisch-mechanischen Bestimmtheit der hier herrschenden Gesetze, nichts Aehnliches entsprechen könnte, so dafs das beständige Zusammenfallen correspondirender Vorgänge in beiden Reihen ein völliges Räthsel würde. Nur wenn auf beiden Seiten die Abfolge des Geschehens durch die Gesetzlichkeit des betreffenden Gebietes überall genau festgelegt und zeitlich eindeutig bestimmt ist, würde trotz der Unvergleichbarkeit und gegenseitigen Unabhängigkeit der beiden Gesetzgebungen zufolge einer „prästabilirter Harmonie“ ein derartiges Zusammenstimmen der beiderseitigen Vorgangsreihen möglich bleiben, wie der Parallelismus es voraussetzt. — Indem aber diese Auffassung die Freiheit aus der Kette der psychischen Vorgänge streicht,

[1]) Vgl. Wundt, Philos. Studien, X, S. 33 f. und Paulsen, Einl. i d. Philosophie (5. Aufl.), S. 89 f., S. 92, sowie Paulsen: „Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus, Falckenberg's Zeitschr. f. Phil., Bd. 115, S. 2 f.

indem sie ferner alles psychische Geschehen auf Grund des parallelistischen Princips für vollkommen abbildbar hält auf dem Boden des physischen mit seinen lediglich mechanisch-mathematischen Gesetzen, erscheint die theoretisch behauptete Selbständigkeit des Psychischen praktisch doch so wenig zur Geltung gebracht, dafs sie von einer blofsen Illusion kaum noch zu unterscheiden ist. Dem Ergebnifs nach stimmt diese Anschauung zuletzt mit jener materialistischen Denkweise völlig zusammen, die alles Psychische in gesetzlicher Abhängigkeit vom Physischen denkt, es geradezu als Function dieses Physischen bezeichnet. Und hieran wird auch nichts geändert, wenn wir mit dem „Phänomenalismus“ die Selbständigkeit des Physischen gleichfalls aufheben, es vielmehr nur als Erscheinungsform eines in ihm, wie im Psychischen sich bethätigenden Dritten, übrigens uns Unbekannten und Unerforschlichen, betrachten. Denn immer bleibt für alles, was wir von diesem Dritten wissen und erfahren können, was also auch allein für uns als ethische Wesen in Frage kommen kann, die starre Gebundenheit an das physische Geschehen bestehen, wie es die mechanische Physik mit ihren Formeln vollständig zu umfassen und nachzubilden vermag.[1])

Die Nothwendigkeit, alle Freiheit auszuschliefsen, fanden wir für den Parallelismus dadurch gegeben, dafs er die Naturcausalität als streng geschlossene Gesetzlichkeit fafste, so dafs das ganze Geschehen auf diesem Gebiete mathematisch eindeutig festgelegt und beliebig vorher berechenbar erschien. In weiterem Sinne, ohne diese Voraussetzung der Geschlossenheit des Naturzusammenhanges, kann man es auch als „Parallelismus“ bezeichnen, wenn man die bestehenden gesetzlichen Zusammenhänge zwischen Psychischem und Physischem als blofse Thatsache betrachtet wissen will, deren Zustandekommen uns unerklärlich bleibe, jedenfalls aber nicht aus gegenseitiger causaler Beeinflussung hergeleitet werden dürfe. — In dieser Fassung würde sich der parallelistische Standpunkt von der An-

[1]) Vgl. „Der psycho-phys. Parallelismus“, Falckenberg's Zeitschr. f. Phil., Bd. 117, S. 86.

nahme einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem kaum mehr, als durch den Namen unterscheiden. Ueber diesen aber zu streiten, würde zwecklos sein, wenn nicht eine principielle Differenz dabei im Hintergrunde stünde, die doch noch einer kurzen Erörterung bedarf. Die Ablehnung des Begriffes einer Wechselwirkung zwischen den Elementen der beiderseitigen Gebiete begründet sich nämlich zum Theil auf das schon erwähnte Vorurtheil, als könne nur Gleiches auf Gleiches im eigentlichen Sinne des Wortes Wirkungen ausüben und als sei im Besonderen das Zustandekommen der Wirkungsübertragungen auf physischem Gebiete durchaus klar und verständlich, während bei den psycho-physischen Zusammenhängen, wenn es solche gäbe, jeder Einblick in die Mechanik ihres Zustandekommens principiell ausgeschlossen sei; zum anderen Theile aber glaubt man, das Gesetz der Energie-Erhaltung gäbe mit seinen Aequivalenz-Beziehungen eine so bestimmte Abgrenzung der physischen Ursachen und Wirkungen, dafs durch diese letzteren schon ein völlig erschöpfender Causalzusammenhang hergestellt sei und für aufserhalb stehende Ursachen oder Wirkungen kein Raum mehr bliebe. Dafs nun das eigentliche Zustandekommen der Wirkungen innerhalb des Physischen in Wahrheit uns nirgend anschaulich und verständlich ist, sobald wir von den ausgedehnten Massen auf die letzten Elemente zurückgehen, haben unsere früheren Ausführungen zur Genüge dargethan.[1] Aber auch das Energiegesetz schien uns keine Geschlossenheit der Naturcausalität zu erfordern. Vielmehr blieb die Möglichkeit offen, dafs die durch dieses Gesetz noch unbestimmt gelassenen Zeitverhältnisse des potentiellen Energiezustandes ihre genauere Bestimmung durch aufserphysische Momente empfingen[2], da sich Beispiele aufzeigen liefsen, wo die zur Einleitung des Energie-Umsetzungsprocesses erforderlichen physikalischen Kräfte den Werth Null annehmen konnten, d. h. wo jede noch so geringe aufgewendete Kraft schon

[1]) Vgl. oben S. 296 f.
[2]) Vgl. oben S. 293 ff.

zu grofs wäre, um nur diesen Umsetzungsprocefs herbeizuführen und nicht am Ende des ganzen Processes als Ueberschufs zurückzubleiben. Den berechtigten Forderungen der Physik, soweit diese Erfahrungswissenschaft und nicht speculative Naturphilosophie sein will, ist reichlich Genüge gethan, wenn wir uns auf den Boden des Gesetzes der Energie-Erhaltung stellen, d. h. annehmen, dafs auch für alle organischen Vorgänge, und so zuletzt auch für die Gehirnvorgänge bestehen bleibt, was auf dem Boden der anorganischen gilt, nämlich dafs in jedem Augenblick die gleiche Gesammtsumme physischer Energie vorhanden ist. Allein damit ist der Gesammt-Causalzusammenhang noch nicht erschöpft. Es bleibt eine zeitliche Unbestimmtheit für die Umsetzungsprocesse der potentiellen in kinetische Energie zurück, so dafs an diesem Punkte für das Einsetzen aufserphysischer Momente Raum gelassen ist.

So gelangen wir zu folgender Hypothese für den Zusammenhang zwischen Psychischem und Physischem [1]: Unser Organismus stellt ein System gesetzlich geordneter psycho-physischer Beziehungen dar, durch welche die innere Regsamkeit geistiger Wesen in actuelle Berührung tritt mit der nach mechanischen Gesetzen geordneten physischen Welt. Und zwar sind diese psycho-physischen Beziehungen so zu denken, dafs ganz bestimmten Energie-Umsetzungsprocessen in unserem Centralnervensystem ebenso bestimmte psychische Vorgänge allgemeingesetzlich zugeordnet sind. Am wahrscheinlichsten wird man Umsetzungsprocesse von kinetischer in potentielle Energie den receptiven psychischen Erlebnissen, den Empfindungen und Organgefühlen zugeordnet zu denken haben, während umgekehrt die activen psychischen Bethätigungen des Willens und der Aufmerksamkeit allgemeingesetzlich von bestimmten Umsetzungsprocessen der vorhandenen potentiellen in kinetische Energie begleitet sein werden. Doch können natürlich auch complicirtere Verhältnisse stattfinden; eine

---

[1]) Vgl. „Ueber physische und psychische Causalität", S. 27 ff., S. 46 f. — „Der psycho-phys. Parallelismus", Falckenberg's Zeitschr. f. Phil., Bd. 116, S. 115 ff., Bd. 117, S. 70 ff.

bestimmte Entscheidung hierüber ist ausgeschlossen, solange es noch nicht gelungen ist, auch nur in einem einzigen Falle den zu einem bestimmten psychischen Vorgange gehörigen Gehirnvorgang genau anzugeben und von allen übrigen gleichzeitig im Gehirn sich abspielenden physiologischen Vorgängen, wie sie theils der Ernährung dienen, theils als Parallelvorgänge der übrigen gleichzeitigen Bewufstseinsregungen in Frage kämen, rein zu isoliren. — Mehr, als solche allgemeingesetzliche Zuordnung bestimmter Vorgänge zu anderen gegebenen, ist in der That nirgend vorhanden, wo wir einen Causalzusammenhang annehmen. Es ist nur die völlige Inhaltlosigkeit des Verhaltens der rein materiellen Elemente, welche uns befähigt und veranlafst, diese nur in ihren Constellationen mit anderen zu betrachten, nur Gesetze ihres Massen-Verhaltens aufzustellen, bei dem lediglich quantitative Unterschiede in Frage kommen. Ganz unberechtigt aber wäre es, von dem, was hier gleichsam Nothbehelf ist, nun das Schema für allen Causalzusammenhang überhaupt hernehmen zu wollen und daraufhin eine Geschlossenheit der Naturcausalität zu behaupten, durch welche, wenn sie bestünde, das Weltganze zu einem blofsen Automaten und Marionettenspiel erniedrigt würde, in dessen Ablauf für die selbständige Regsamkeit lebendiger Wesen kein Raum bliebe.

3. Die Ergebnisse der Moralstatistik.

Es würde zu weit führen, auf die weitläufigen Debatten hier einzugehen, welche sich an die Ergebnisse der sogenannten Moralstatistik angeknüpft haben. Entschieden werden kann auf diesem Boden nichts, da die in Frage kommenden Berechnungen der Natur der Sache nach darauf beschränkt sind, sich an sehr äufserliche Daten zu halten, wie sie zur Kenntnifs des Gerichtshofes oder der Polizei gelangen, während die Zahl und Gröfse der Versuchungen, sowie der übrigen zur vollständigen Beurtheilung der Fälle unentbehrlichen Momente völlig uncontrollirbar bleibt, soweit man sie nicht etwa aus den allgemeinen Verhältnissen, aus gegebenen Situationen, wie Theuerung,

Mifsernte, gröfseren Epidemien oder sonstigen Verheerungen mit einiger Wahrscheinlichkeit glaubt construiren zu können. Ferner fehlt die grofse Zahl der Vergehungen, welche unentdeckt bleiben, derer, die überhaupt nur die Gesinnung betreffen, ohne in äufseren Bethätigungen straffälligen Charakters ihren Ausdruck zu finden, u. s. w.

Ueberdies aber charakterisirt sich der Versuch, aus der etwa wirklich zu beobachtenden jährlichen Wiederkehr constanter Procentsätze bestimmter Verbrechen auf Unfreiheit des Willens zu schliefsen, als eine der abenteuerlichsten Constructionen des modernen „Realismus". Jene Regelmäfsigkeit soll, wie man meint, auf der Wirksamkeit geheimnifsvoller Kräfte beruhen, welche die Einhaltung der bestimmten Zahlen für jegliches Verbrechen alljährlich durchsetzen. Und obgleich die Erfahrung solche Kräfte nirgend aufzeigen wollte, glaubte man doch an ihrer Annahme festhalten zu müssen, da sonst die zu beobachtende Gesetzmäfsigkeit unerklärlich sei. Dies ist nun der principiell bedeutsame Punkt, um dessen willen das ganze Problem der Moralstatistik unser Interesse erregt.

Nehmen wir einmal an, es sei erwiesen, was man durch die statistischen Ergebnisse uns glaublich machen möchte, dafs bei Zugrundelegung sehr grofser Zahlen von Individuen unter den möglichen Entscheidungen dieser letzteren in Fällen eines wirklichen Gebrauchs der Freiheit immer annähernd die gleiche, constante Anzahl in der gleichen Richtung erfolgt. Setzen wir also eine jährlich constante Zahl von etwa gleich schweren Versuchungen, die gleiche Anzahl von Fällen, wo die betreffenden Individuen sich ihrer Wahlfreiheit im Augenblick der Entscheidung bewufst wurden und davon Gebrauch machten, und endlich als Ergebnifs die annähernde Gleichheit der Anzahl der Entscheidungen in dem einen, wie der in dem entgegengesetzten Sinne. Wir fragen: ist alsdann erwiesen, dafs zwischen diesem Ergebnifs und jenen vorausgesetzten Momenten ein nothwendiger, zwingender Zusammenhang besteht, oder kann nicht die ganze Regelmäfsigkeit auch aus blofsem Zufall hervorgehen?

a) Die logischen, mathematischen, ethischen und ästhetischen Gesetze und Normen.

Man kann nun auf eine innere Nothwendigkeit unseres Gedankenlaufes hinweisen, wie sie in den Denkgesetzen der Logik und Mathematik, sowie den Normen der Ethik und Aesthetik u. s. f. ihren Ausdruck gefunden. Allein es genügt daran zu erinnern, dafs diese Gesetze trotz all ihrer inneren, objectiven Nothwendigkeit doch thatsächlich keine unbedingte Gewalt über den subjectiven Vorstellungslauf auszuüben im Stande sind. Nur zu oft zeigt uns die Erfahrung, dafs im einzelnen Falle das logisch Nothwendige in Wirklichkeit gerade nicht gedacht wird, dafs individuell subjective Bedingungen im Einzelnen das Zustandekommen der richtigen Erkenntnifs oder doch deren Verwerthung verhindern können und dafs das theoretisch glücklich Errungene praktisch doch keinen Anklang findet. Das beweist, dafs diese Gesetze und Normen im letzten Grunde eben nur hypothetische Geltung haben, an gewisse normale Aufnahmebedingungen im einzelnen Subject gebunden sind, um für dieses eine gültige Wahrheit zu werden. — Wir werden auf die Bedeutung der allgemeinen Erkenntnifswahrheiten und Gesetze für das psychische Leben des Individuums noch zurückzukommen haben. Dafs sie nicht Gesetze eines wirklichen Geschehens darstellen, wie etwa die physikalischen und psychologischen Gesetze, dürfte nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein.

b) Die bestimmenden Momente der Willenshandlung.

Ist es somit unmöglich, ein System allgemeiner Gesetze namhaft zu machen, durch deren Gebot das psychische Geschehen im Einzelnen bestimmt und festgelegt würde, so meint man doch im Besonderen in der psychologischen Selbstanalyse vielfach das Material mit genügender Vollständigkeit vor Augen zu sehen, das für die Herbeiführung einer bestimmten Entscheidung in Betracht käme. Und ebenso meint man häufig, die Entscheidungen Anderer bei hinlänglicher Kenntnifs ihrer Individualität, ihrer besonderen Erlebnisse und Erfahrungen mit ziemlicher Sicherheit bestimmen, oder doch wenigstens nachträglich ver-

stehen zu können. — Da jedoch eine solche Berechnung der Willensentschlüsse Anderer nur durch Analogieschlüsse von den Ergebnissen der Selbstbeobachtung auf das vermuthliche Verhalten der Anderen möglich ist, so hängt alles daran, wie weit die Selbstbeobachtung eine zureichende Bestimmtheit unserer eigenen Entscheidungen durch angebbare Ursachen zu bestätigen vermag.

Nun zeigte sich bereits bei der Analyse der Willenshandlung [1]), dafs diese Selbstbeobachtung, soweit sie erst nachträglich erfolgt, keineswegs Anspruch erheben darf auf objective Zuverlässigkeit. Eine unmittelbare Selbstbeobachtung während der Willenshandlung selbst ist aber wiederum ausgeschlossen, da die verfügbare Energie der Aufmerksamkeit von einer solchen Willenshandlung so vollständig beschlagnahmt zu werden pflegt, dafs für eine gleichzeitige Beobachtungsthätigkeit nicht genügend Raum bleibt. Es ist also vorauszusehen, dafs die ganze Discussion zuletzt bei Wahrscheinlichkeiten Halt machen mufs, anstatt sichere Ergebnisse zu liefern. Dennoch wird es nicht überflüssig sein, von dem Streit der Meinungen wenigstens soweit Kenntnifs zu nehmen, dafs die Punkte klar hervortreten, an denen die Entscheidung hängt.

Als erstes Moment der vollständigen Willenshandlung stellte sich uns das Auftauchen der Vorstellung einer möglichen Handlung oder Verhaltungsweise dar [2]), etwa in Folge gewisser Wahrnehmungen, die uns eine bestimmte Gelegenheit zu einer Willensbethätigung vor Augen führen. Im Allgemeinen wird hier alles durch die gegebenen Umstände bestimmt sein, das Bemerken der Gelegenheit durch die gegebene Constellation der Gegenstände der näheren Umgebung, das Auftauchen associirter Vorstellungen durch frühere Erfahrungen u. s. f. Doch wird es auch Fälle geben, wo die Lust zu einer bestimmten Handlung wie eine plötzliche Intuition in uns zu Tage tritt, ohne dafs wir im Mindesten anzugeben wüfsten, woher sie ihren

---

[1]) Vgl. oben S. 254 f.

[2]) Vgl. oben S. 245.

Ursprung nimmt. Allein eben dieses Hervortreten aus ganz unbekannten, unerforschlichen Regionen würde es uns unmöglich machen, hier von activer Selbständigkeit und Freiheit des betreffenden Subjects zu reden. Es empfängt vielmehr, wie es scheint, diese Intuitionen nach Art von Eingebungen, als dafs es sie aus sich heraus mit bewufster Absicht hervorbringt.

Auch das zweite Moment der Willenshandlung, die an die Vorstellung der uns nahe gerückten Handlung unmittelbar sich anknüpfenden ersten Gefühlsregungen sind offenbar blofse Erzeugnisse des psychischen Mechanismus, dessen Wirksamkeit von uns nur vorgefunden und hingenommen, nicht gemacht wird. Erst wenn diese Gefühlsregungen eine Reflexion hervorrufen, etwa, weil sie mit den sonst von uns überall festgehaltenen und nun ins Bewufstsein tretenden Werthschätzungen nicht zusammenstimmen, beginnt eine active Stellungnahme unseres Ich, wie sie überall gegeben sein mufs, wo überhaupt von Freiheit die Rede soll sein können. Und da weiterhin diese unsere Stellungnahme zu den jeweilig auftretenden ersten Gefühlsregungen allmählich Einflufs zu gewinnen vermag auf das künftige Wiederauftreten dieser Regungen bei ähnlichen Anlässen, so könnte indirect freilich auch bei den Regungen des Gefühlsinteresses überhaupt schon das Moment der Freiheit eine Rolle spielen. Wir vermögen uns der dem Kindesalter noch so geläufigen Regungen der Begierde beim Anblick bestimmter Gegenstände mehr und mehr zu entwöhnen, ebenso aber auch umgekehrt, instinctive Abneigung gegenüber gewissen Dingen mit der Zeit zu überwinden, wenn wir ihre Grundlosigkeit oder gar Zweckwidrigkeit einsehen. Immer aber ist es in solchen Fällen die Reflexion, welche derartige active Eingriffe in unseren Gefühlsmechanismus einleitet. So concentrirt sich also unser principielles Interesse vor Allem auf dieses Moment der Willenshandlung; hier, wenn irgendwo, wird der Ort sein, wo die Freiheit, falls es eine solche giebt, ins Spiel treten müfste.

Als das eigentlich Bedeutsame der intellectuellen Reflexion erschien uns die Fähigkeit, durch sie uns in Connex zu setzen mit unserem gesammten Bewufstseinsleben, soweit Dies uns als

wesentlich gilt.[1]) Mühelos ist uns in der Reflexion die Summe, die Quintessenz unseres bisherigen Lebens und Wollens gegenwärtig, ob auch zahlreiche Einzelheiten uns entfallen sein mögen. Dadurch wird es uns ermöglicht, in gewissem Sinne und mit annähernder Vollständigkeit das Ganze unserer Persönlichkeit in dem zur Geltung zu bringen, was wir auf Grund solcher Reflexion, wenn sie nur erschöpfend genug war, zu unternehmen uns entschliefsen. In dieser Gegenwart unserer ganzen Persönlichkeit aber in unseren Willensentscheidungen würde ein Moment gegeben sein, das für die Willensfreiheit sicher in Frage käme. Denn gerade Das müssen wir von der Freiheit, sofern sie ethisch werthvoll sein soll, unbedingt fordern, dafs in den ihr entspringenden Entscheidungen unser ganzes eigenes Wesen sich bethätigt, nicht etwa nur durch den Drang zufälliger Umstände uns abgenöthigte Regungen partieller Seiten dieses unseres Wesens, die wir bei einiger Selbstbesinnung zu unserem wahren, eigentlichen Selbst gar nicht gezählt wissen wollten.

Allein Dies wäre nur erst eine nothwendige Bedingung der Freiheit, noch nicht die hinreichende, deren Erfülltheit diese Freiheit schon als Thatsache legitimiren würde. Zunächst wäre weiter zu fragen: woher nehmen wir eigentlich das Recht, als Freiheit zu bezeichnen, was aus unserem Wesen hervorgeht, wenn wir doch dieses unser Wesen nicht selbst gemacht, sondern empfangen haben, wenn dessen erste Entstehung jedenfalls nicht unsere That ist? Es würde zu nichts führen, hier etwa eine mythische Vorgeschichte unseres Ich zu erdichten, es seinem „intelligiblen Charakter“ nach als ewig anzunehmen und als Schöpfer des „empirischen Ich“, mit dem wir es nun in diesem Leben zu thun haben, so dafs unser empirischer Charakter nun doch als von uns selbst begründet erschiene. Denn dieses intelligible Ich mit seiner Präexistenz wäre dann doch ein anderes, als unser empirisches Ich, das — als Träger unseres ganzen diesseitigen Lebens, des Gewissens und aller Willensbethätigungen — allein es ist, was uns ethisch interessirt; die Unfreiheit

[1]) Vgl. oben S. 250 f.

dieses empirischen Selbst würde also durch die Freiheit jenes intelligiblen nicht aufgehoben. Ueberdies aber wäre durch solche Constructionsversuche das Problem nur zurückgeschoben. Denn nun erneuert sich für das intelligible Ich die Frage, woher es seinen Charakter empfangen, den es doch nicht sich selbst gegeben haben kann, da es ohne einen solchen überhaupt gar nicht mehr als thätiges, schaffendes Ich gedacht werden kann. Auch die Annahme einer ewigen Präexistenz giebt zuletzt mehr eine Ausflucht, als eine Antwort auf unsere Frage und würde die Freiheit nicht retten können. Denn wenn dieses präexistente Ich seinen fertigen Charakter von Ewigkeit her mit sich trägt, so kann es aus diesem, den es weder selbst gewählt, noch geschaffen hat, auch niemals heraus; es bliebe in letzter Instanz also im Wesentlichen determinirt, und mit ihm auch seine Schöpfung, unser empirisches Ich, so daſs auch für dieses die Freiheit, zu deren Rettung jene ganze Construction ersonnen war, auf eine bloſse Illusion hinausliefe. — Aus diesen Schwierigkeiten giebt es keinen Ausweg, solange man dabei beharrt, das Ich und seinen Charakter als etwas Fertiges, Unveränderliches zu fassen, da man es alsdann nothwendig irgendwoher empfangen haben müſste. Halten wir uns demgegenüber an die Erfahrung, so finden wir Das, was wir unser Ich nennen, in allmählicher Entwickelung aus ersten, keimhaften Anlagen hervorgehen; und es wäre nur zu fragen, ob in jener Entwickelung oder diesen Anlagen vielleicht Momente enthalten sind, auf welche sich die Annahme einer Freiheit begründen lieſse.

Was zunächst unsere überkommene Individualität und deren Anlagen betrifft, mit denen wir, zum Selbstbewuſstsein erwachend, uns ausgestattet vorfinden, so wird hier der Determinismus auf die Thatsachen der Vererbung hinweisen, welche, obschon zur Zeit noch nicht in bestimmte Gesetze zu fassen, doch unverkennbar eine weitgehende Abhängigkeit unserer Individualität von der der Vorfahren bestätigen. Ob alle Anlagen in uns ohne Rest auf Anlagen der Vorfahren sich reduciren lassen, kann zweifelhaft erscheinen; allein auch wo Das nicht der Fall sein sollte, ist es doch ausgeschlossen, ihre Aneignung als That eines

freien Willens zu fassen, für dessen Bethätigungen hier noch alle Vorbedingungen fehlen. Nur daran könnte man etwa denken, in dieser ursprünglichen Ausstattung des Individuums neben jener ererbten oder doch überkommenen Summe von bestimmten Anlagen auch eine erste Anlage oder Fähigkeit zur Entwickelung eigenen, selbständigen Lebens vorauszusetzen, oder sagen wir kurz, eine Anlage zur Freiheit. Allein damit wäre zunächst nur erst ein Name gegeben für etwas, was noch zu suchen wäre, nicht ein bestimmt gegebenes Moment, auf das man wie auf schon Bekanntes einfach hinweisen könnte. Allerdings läge es nahe, diese gesuchte Anlage mit der anderen, in der Erfahrung gegebenen in Zusammenhang zu bringen, welche uns befähigt, alle unsere Erlebnisse auf das einheitliche Bewufstsein unseres Ich zu beziehen. Denn in dieser Fähigkeit ist zweifellos ein Beispiel gegeben für eine Selbstthätigkeit des Subjects, die aus keinerlei Anlagen der Vorfahren oder sonstigen Momenten der Umgebungswelt abgeleitet werden kann. — Allein diese ersten Anlagen, vor ihrer Bethätigung in bestimmten Aeufserungen, die der Erfahrung zugänglich wären, sind der Analyse zu schwer zugänglich, als dafs man hier unmittelbar zu entscheidenden Ergebnissen gelangen könnte.

Wie steht es nun mit den Bedingungen der Entwickelung unseres Ich? — Auch hier scheint Alles causal bedingt zu sein. Die einmal gegebenen Anlagen scheinen sich zu entfalten, wie die Einwirkungen der Umgebung es mit sich bringen. Die Individualität der Erzieher prägt sich immer sichtbarer dem Charakter des Zöglings auf; Stammes- und Volks-Eigenart gräbt ihre Spuren ein; die besonderen Einzelerlebnisse lassen bestimmte Eindrücke zurück; kurz, nirgend scheint Raum zu bleiben für das Aufkommen eines ersten Keimes wahrer Eigenheit und Selbstheit, der in weiterer Entwickelung ein eigenes, freies Wollen hervorbringen könnte.

Allein ein Moment ist hier noch unberücksichtigt geblieben, eben jene intellectuelle Reflexion, von der unsere letzten Untersuchungen ihren Ausgang nahmen. Ihre Bedeutung er-

schöpft sich, wie wir sahen [1]), noch nicht darin, dafs sie uns die Summe unseres bisherigen Lebens und Strebens gegenwärtig macht; vielmehr bedeutet sie zugleich ein Werden und Wachsen des eigenen Selbst, das in ihr eigentlich erst recht zu sich selbst gelangt, zu eigenem Leben und eigener Regsamkeit zu erwachen beginnt. — An dieser Stelle also mufs die Entscheidung liegen: kann der Determinismus auch hier alles als bedingt und causal begründet nachweisen, so ist Freiheit nicht zu retten; sie wäre eine blofse Illusion und müfste den Thatsachen aufgeopfert werden. Im anderen Falle aber entsteht die Aufgabe, den Begriff der sich hier ergebenden Freiheit und den Ort ihrer Wirksamkeit genau abzugrenzen, so dafs eine deutliche Einsicht in ihr Wesen und ihre Bedeutung möglich wird.

Von den verschiedensten Seiten her kann man es nun versuchen, eine Bedingtheit der intellectuellen Reflexion zu beweisen oder doch wahrscheinlich zu machen. Zwar den Hinweis auf die Motive, von denen wir uns dabei leiten lassen, würden wir nach dem früher Gesagten [2]) nicht gelten lassen können. Sie haben zwar unstreitig grofses Gewicht für den gegenwärtigen Act der Reflexion; allein erstlich ist ihre Bewegkraft keine absolute, sondern wird, soweit es sich wenigstens um „bewufste" Motive handelt, von uns selbst immer aufs neue wieder ihnen zugemessen und bestätigt; überdies aber stellen sie selbst, wie wir sahen, nur frühere Entscheidungen unseres eigenen Willens dar, auf unserer Reflexion beruhend. Soweit sie also die freie Beweglichkeit der gegenwärtigen Reflexion einzuschränken scheinen, würde doch gerade in ihnen selbst das Moment der Freiheit schon enthalten sein. Und ihre nachwirkende, die späteren Entscheidungen beeinflussende Kraft war ja bei ihrer Aneignung von uns selbst so beabsichtigt; sie sollten gerade für unsere künftigen Willenshandlungen maafsgebend sein. — Vor Allem würden hierher die eigentlichen „Vorsätze" oder „Grundsätze" zu zählen sein, die bedeutsamsten unter allen Motiven, welche

---

[1]) Vgl. oben S. 259 f.
[2]) Vgl. oben S. 253 ff.

unsere Wahl beeinflussen. In ihnen ist es ausgesprochenermaafsen die Absicht, dafs die gegenwärtige Entscheidung dauernde Kraft haben soll für alle künftigen Entschliefsungen, in denen ein Anwendungsfall jener Grundsätze vorliegt.

Hieraus ergiebt sich, wie sinnlos es wäre, die Freiheit in der absoluten Zusammenhanglosigkeit mit unserer ganzen bisherigen Entwickelung suchen zu wollen. Ein Wollen, das seine Freiheit nur so zu bethätigen wüfste, dafs es seine eigenen Entscheidungen im nächsten Augenblick wieder zurücknähme und illusorisch machte, könnte zwar ein pathologisch ganz interessantes Phänomen sein, niemals aber ethischen Werth haben. Gerade die Möglichkeit, aus dem Ganzen unserer Persönlichkeit heraus, an alles früher Erarbeitete anknüpfend, umfassende Willensbethätigungen ins Werk setzen zu können, ist es, die einem „freien“ Wollen erst Sinn und Bedeutung verleiht, während die atomistische Zersplitterung unseres Willenslebens in zusammenhanglose, möglichst einander widersprechende Einzelacte die Einheit des Subjects geradezu aufheben würde, dem solch ein „freies“ Wollen zugesprochen werden müfste.

Hat es somit keinen ethisch werthvollen Sinn, die absolute Unabhängigkeit unserer gegenwärtigen Entschlüsse von allen Momenten unserer bisherigen Entwickelung zu fordern, so würde doch freilich eine Abhängigkeit von diesen nur soweit mit dem Interesse der Freiheit vereinbar sein, als es sich dabei um solche Momente unseres Wesens handelt, die selbst einer That der Freiheit ihren Ursprung verdanken und nicht etwa nur pathologisch uns anhaften. Wir kämen damit auf die früher bereits zur Sprache gebrachte Unterscheidung zwischen unserem überkommenen, empirischen Wesen und dem von uns selbst begründeten Charakter zurück [1]), welch letzterer sich mit den ersten Bethätigungen der intellectuellen Reflexion zu bilden beginnt und in der Schaffung bestimmter Grundsätze vor Allem uns zum Bewufstsein gelangt, überhaupt aber durch jeden Act der Reflexion weiter gebildet und bestätigt wird.

---

[1]) Vgl. oben S. 259 ff.

Nun aber erscheint unsere intellectuelle Reflexion selbst von zwei Seiten her in ihrer Selbständigkeit bedroht, und so jede Hoffnung ausgeschlossen, auf diesem Boden für die Freiheit Raum zu gewinnen. Unser Denken ist nicht nur durch allgemeine Denkgesetze, wie sie in der Logik und Mathematik uns vorliegen, bestimmt, sondern auch durch mannigfaltige subjectiv psychologische Factoren bedingt und eingeschränkt, so dafs von unserem Denken nichts übrig zu bleiben scheint, was nicht durch eine dieser beiden Arten von Gesetzlichkeit seine Bestimmung empfinge. Es ist in der That so, dafs eine Reihe individuell bedingter Momente sich in unseren Urtheilen vielfach geltend macht; der Einflufs der Umgebung, sowie der besonderen Erlebnisse und Erfahrungen, die uns selbst unser Leben bringt, gewöhnt uns in Denkweisen und Fragestellungen hinein, die die ganze Entwickelung unseres Denkens und unserer Auffassung der Wirklichkeit in bestimmte Bahnen lenken, uns mit Vorurtheilen aller Art ausstatten, so dafs wir es in vielen Punkten zu einer lediglich in sich selbst begründeten, objectiven Auffassung nur sehr schwer zu bringen vermögen. Allein diese störenden individuellen Factoren lassen sich doch, wenn wir es nur darauf anlegen, bis zu einer gewissen Annäherung unschädlich machen, sofern wir im beständigen Verkehr mit Anderen auf sie aufmerksam werden, sie als blos subjectiv zu erkennen und, soweit uns dies wünschenswerth erscheint, uns ihrer zu entwöhnen im Stande sind.[1])

Ungleich schwieriger würde es sein, sich in seinem Urtheil über die Eigenheiten und Denkgewohnheiten der Gemeinschaft zu erheben, in deren Mitte das eigene Leben sich abspielt. Die thatsächlich vorhandenen Verschiedenheiten des „socialen“ oder „nationalen“ Gewissens, wie wir sie kennen gelernt [2]), werden von dem einzelnen Gliede der betreffenden historischen Gemeinschaft kaum jemals bemerkt, oder, wo dies doch geschieht, ganz allgemein so aufgefafst werden, als ob selbstverständlich nur in der eigenen Gemein-

[1]) Vgl. oben S. 251.
[2]) Vgl. oben S. 63 ff.

schaft das Wahre, das Richtige gegeben sein könne, alles Andere dagegen auf mangelnder Einsicht und Vorurtheilen beruhe. Auf rein intellectuellem Gebiete zwar würden diese Unterschiede in dem Denken der einzelnen Gemeinschaften kaum in Frage kommen. Soweit sie hier überhaupt vorhanden sind, würde eine Verständigung über sie durch gegenseitige Mittheilung auf keine principiellen Schwierigkeiten stofsen. Logik und Mathematik mögen bei verschiedenen Völkern verschieden weit entwickelt sein: aber eine verschiedene Logik oder Mathematik, mit völlig anderen Denkgesetzen, kann es nicht wohl geben. Dagegen finden wir auf allen Gebieten, deren Gegenstände sich nicht in reine Begriffe auflösen lassen, sondern zugleich ästhetische Momente enthalten, ein derartiges Auseinandergehen der Urtheile, dafs oft nicht abzusehen ist, wie überhaupt eine Verständigung hergestellt werden sollte. Allein die doch immer vorhandene Möglichkeit, diese Unterschiede deutlich zu erkennen und zwischen den verschiedenen Urtheilsweisen nach eigenem Werthgefühl zu unterscheiden, würde auch hier schon hinreichen, die Unbefangenheit des eigenen Urtheils sicher zu stellen; und die noch zurückbleibenden Differenzen werden kaum irgendwo so einschneidender Natur sein, dafs nicht beide Auffassungsarten neben einander bestehen könnten, so dafs auch hier zuletzt nur eine, freilich sehr mannigfaltiger Sonderausprägungen fähige Wahrheit existirte.[1])

So würden zuletzt weder die individuellen, noch die in der Gemeinschaft herrschenden Eigenheiten der Denk- und Urtheilsweise unüberwindliche Schranken unseres eigenen Denkens darstellen. Principiell bleibt dem Einzelnen die Fähigkeit, sich über sie hinaus zu erheben, kritisch zu ihnen Stellung zu nehmen und sie abzustofsen, soweit sie vor solcher kritischen Selbstbesinnung und Selbstvergleichung mit Anderen nicht bestehen können. Nur freilich wird es uns nicht immer ganz leicht, von dieser theoretisch vorhandenen Fähigkeit praktisch auch den entsprechenden Gebrauch zu machen. Wir sind keineswegs

---

[1]) Vgl. oben S. 59, 252.

überall zu rein intellectueller Reflexion gestimmt, sondern werden von den Ereignissen des Lebens, sowie von inneren Leidenschaften und Neigungen bald hierher, bald dorthin gezogen; und selbst wo es zu ruhiger, objectiver Reflexion kommt, wo klare Einsicht im Augenblick die Oberhand gewinnt und bestimmte Vorsätze in uns begründet, können wir uns noch keineswegs darauf verlassen, dafs diese Vorsätze nun auch im Drange der Leidenschaften, wo eine plötzlich sich bietende Gelegenheit zu raschem Handeln hintreibt, unsere Entschliefsungen wirklich beherrschen und nicht auf einmal sich alles für uns ganz anders ansieht, als es früher der theoretischen Ueberlegung erschien. Nur für einen Mann, wie Sokrates, genügte die Einsicht, um auch zugleich schon Tugend zu wirken; die beständige Gewöhnung, über alles zu reflectiren und die Ergebnisse solcher Reflexion auch sogleich überall rücksichtslos in die That umzusetzen, gab hier die Sicherheit, dafs die einmal zu eigen gemachten Grundsätze auch im Augenblick der Entscheidung Stand hielten. Sonst aber machen wir oft genug die Erfahrung, wie wenig mit der blofsen Einsicht erst gewonnen ist, wie wenig wir uns auf die Festigkeit der theoretisch gewonnenen Grundsätze im Anwendungsfalle verlassen können. Die Macht der Gewohnheit macht sich immer wieder geltend; und selbst lange schon in Schranken gehaltene Neigungen brechen oft mit neuer, verstärkter Gewalt hervor und machen jene Vorsätze wieder zu Schanden. — Dennoch wäre es sehr übereilt, darum der Reflexion und Einsicht sogleich alle Kraft abzusprechen. Jene Erfahrungen beweisen nur, dafs starken Leidenschaften und eingewurzelten Gewohnheiten gegenüber mit „guten Vorsätzen" allein noch nicht viel gethan ist, sondern dafs es fortgesetzter, zielbewufster Arbeit an sich selbst bedarf, um diese zu einer Macht erstarken zu lassen, die sich allen Anstürmen der pathologischen Regungen erwachsen erweist. Aber es giebt doch Mittel, den auf der Einsicht begründeten Maximen mehr und mehr Festigkeit zu sichern und so zuletzt ihre dauernde Herrschaft herbeizuführen.

---

[1]) Vgl. oben S. 252, 260.

Wir sind in der Lage, sie mit Gefühlsinteressen zu verbinden, durch stetige Uebung auch ihnen die Macht der Gewohnheit zu Gute kommen zu lassen und so zuletzt sie allen Augenblicksregungen überlegen zu machen.

Wenn nun hierbei unser Denken überall objectiven Gesetzen und Normen folgt, wie sie vor Allem in der Logik ihren Ausdruck gefunden, und wenn der Determinismus diese Thatsache so deuten möchte, als sei auch hier Gesetzeszwang vorhanden, der mit gleicher unerbittlicher Nothwendigkeit unseren Gedankenlauf da festlege, wo der subjectiv psychologische Zusammenhang etwa noch Lücken lasse: so möchten wir demgegenüber gerade diese Fähigkeit der Bestimmbarkeit unserer Reflexion durch solche allgemeinen Denkgesetze als entscheidendes Kriterium vorhandener Freiheit in Anspruch nehmen. Denn diese Gesetze sind, wie früher bemerkt[1]), nicht etwa der Ausdruck einer dem wirklichen Verlauf der Vorstellungen ihrer Natur nach anhaftenden Nothwendigkeit, vielmehr zeigt sich, dafs sie über diesen an sich gar keine Gewalt haben, sondern nur dann erst für ihn in Frage kommen, wenn das denkende Subject sich ihrer selbstthätig bedient, um es zu allgemeingültiger, in sich selbst begründeter Einsicht zu bringen. Gerade darin, dafs es uns gelingt, an der Hand dieser Gesetze uns über das blofse Walten des psychischen Mechanismus zu erheben und alle Schranken der Individualität zu überwinden, zeigt unser Denken seine Unabhängigkeit von allen causalen Factoren und zeigt uns die Möglichkeit, auch unser Wollen, soweit es sich auf die Reflexion stützt, unabhängig und selbständig zu machen. So gelten uns die Denkgesetze nicht als Schranken unserer Freiheit, sondern gerade als Mittel, uns zu immer vollkommnerer Freiheit emporzuarbeiten, wofern wir nur uns ihrer in der entschiedenen Absicht bedienen, unser Denken von allen zufälligen Besonderheiten der Individualität unabhängig zu machen, zu allgemeingültigen Urtheilen zu befähigen.

Wir dürfen hier auf die Verwandtschaft dieser Ausführungen

---

[1]) Vgl. oben S. 310.

mit der Kant'schen Freiheitslehre hinweisen. Denn in der That darf es wohl als der leitende Grundgedanke dieser letzteren gelten, dafs die intellectuelle Reflexion mit ihrer Fähigkeit, es zu allgemeingültiger Wahrheit zu bringen, es ist, was uns die Unabhängigkeit von allen Schranken unseres empirischen Ich gewährleistet. Daher die ausschliefslich intellectualistische Formulirung des „kategorischen Imperativs“[1]; daher auch jene Verlegung der Freiheit in den „intelligiblen Charakter“[2], die dann freilich im Zusammenhang mit anderen Kant'schen Lehren zu Consequenzen führte, welche der Kant'schen Ethik in ihrer schulmäfsigen Ausgestaltung nicht eben förderlich sein konnten.

Freilich wird uns die Bestimmbarkeit unserer Reflexion durch allgemeingültige Denkgesetze nur mehr als Symptom einer in uns gegebenen Freiheit zu gelten haben, als dafs wir in der Herrschaft dieser Gesetze selbst die eigentliche Freiheit suchen könnten. Die durch sie garantirte Unabhängigkeit von allen etwaigen Schranken unserer überkommenen Individualität genügt für sich allein noch nicht, um ein auf solcher Reflexion begründetes Wollen nun auch als wahrhaft eigenes Wollen unseres eigentlichen Selbst, unserer Persönlichkeit zu erweisen. Auch dieses Moment jedoch ist zur ethischen Freiheit neben dem der Unabhängigkeit unentbehrlich. Dazu aber wird noch eine Gefühlsentscheidung erfordert, wie sie in der Anerkennung eines Inhalts als idealisch zum Ausdruck kommt, die sich jedoch nicht in allgemeine Gesetze fassen läfst. So erhebt sich hier freilich die Frage, ob in diesem Gefühlsmoment nicht doch wieder etwas subjectiv Bedingtes, Pathologisches sich ins Spiel mengt und der gesuchten Freiheit im Wege steht. Hatte Kant nicht Recht, alle Gefühlsmomente auszuschliefsen, wo es sich um ethische Willensbestimmung handelt?

An diesem Punkte droht nun der ganze Gewinn, den uns die Fähigkeit der intellectuellen Reflexion zu bieten schien, doch wieder verloren zu gehen. Wenn wirklich nur die Allgemeingültigkeit

---

[1]) Vgl. oben S. 215.

[2]) Vgl. oben S. 260 f.

ihrer Ergebnisse die Unabhängigkeit der darauf basirten Entschlüsse unseres Willens von allen Schranken der Individualität sicher stellt, so scheinen die Gefühlsmomente, die nun einmal principiell jeder Einordnung in allgemeine Regeln widerstreben, diese Unabhängigkeit nothwendig wieder aufzuheben. Und dennoch können wir von der Forderung nicht abgehen, dafs eine jede Entscheidung, die wir als eine solche unseres wahren Selbst sollen anerkennen können, sich über die blos theoretische Zustimmung der Einsicht hinaus auch noch durch die Zustimmung unseres Gefühls legitimiren mufs, „ohne welche man nie gewifs ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.“[1])

Allein die Schwierigkeit ist auch keineswegs unüberwindlich: wir werden zu unterscheiden haben zwischen jenen Gefühlsregungen, die vor der Reflexion uns bestürmen und unsere Entscheidung sogleich in ihrem Sinne festlegen möchten, und auf der anderen Seite solchen, die erst durch die Reflexion selbst begründet werden und somit Gefühlsentscheidungen darstellen, in denen das beschränkt egoistische Interesse schon dem Entschlufs Platz gemacht hat, nur solche Regungen zuzulassen, wie wir sie als allgemein menschlich, als idealisch anerkennen und wünschen können. Denn Das ist nun doch der Sinn der Reflexion, soweit diese sich ernstlich um allgemeingültige Grundsätze bemüht, dafs man eben damit es aufgiebt, sein pathologisch empirisches Ich rücksichtslos zur Geltung zu bringen, und dafs man nach Entscheidungen sucht, die man zugleich für jeden Anderen an seiner Stelle als wünschenswerth, als idealisch nimmt. Hierin wäre also zuletzt in der That eine gewisse Allgemeingültigkeit dieser Gefühlsentscheidungen gegeben; eine solche freilich, die sich nicht in bestimmte Regeln fassen läfst und die, wie alles ästhetisch Idealische, immer noch eine Mannigfaltigkeit von Einzelausprägungen zuläfst, wie wir sie gerade wünschen müssen, wenn Persönlichkeiten möglich sein sollen, und nicht alles einem einzigen,

---

[1]) Vgl. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft“, B, 12. Anmerkung.

uniformen Idealtypus zustreben soll.[1]) Immer aber wären jene Gefühlsbethätigungen schon durch ihre idealische Allgemeingültigkeit hinreichend unterschieden von blos pathologischen Regungen und zugleich als Momente gerechtfertigt, in denen wir Freiheit begründet finden können. Indem sie überdies auf Grund ihres Zusammenhanges mit der intellectuellen Reflexion sich als gesammelter, bewufster Ausdruck unseres innersten Wesens darstellen, ist vollends ihre Zugehörigkeit zu den wesentlichen Momenten der Freiheit sichergestellt, und der aus ihnen sich allmählich zusammensetzende, selbstgewollte und selbstgebildete ethische Charakter[2]) kann mit vollem Recht als der eigentliche Sitz der Freiheit bezeichnet werden. — Dennoch wird freilich festzuhalten sein, dafs wir hier nur ein mögliches, idealisches Ziel bezeichnet haben, das in der Wirklichkeit immer nur in gewisser Annäherung von uns erreicht wird; es stellt vielmehr eine sittliche Aufgabe dar, als dafs man darauf, wie auf etwas in der Erfahrung jederzeit sichtbar Gegebenes, hinweisen könnte. Allein die sittliche Freiheit ist eben ein solches Ideal, dessen Erreichung stetige Arbeit an uns selbst voraussetzt und nicht schon als fertiges Geschenk uns in die Wiege gelegt ist. — Die Bedingungen, die Mittel und Wege, zu jener ethischen Freiheit zu gelangen, werden wir noch näher zu bestimmen haben. Vorerst aber kehren wir noch einmal zu den Argumenten des Determinismus zurück, mit deren Hülfe man eine durchgehende psychische Gesetzlichkeit zu begründen sucht.

c) Die innere Consequenz der Charakterentwickelung und die Unbrauchbarkeit des „liberum arbitrium“.

Es ist eine Lieblingsidee unseres Zeitalters, der auch die Schöpfungen der modernen Kunst und Dichtung in weitem Maafse Rechnung tragen, dafs in der Charakterentwickelung des Menschen überall strenge Nothwendigkeit herrschen müsse; und es gilt ohne Weiteres als Lob eines Kunstwerks, wenn man

---

[1]) Vgl. oben S. 59.
[2]) Vgl. oben S. 259.

sagen kann, dafs in ihm die „psychologische Ausarbeitung“ der Charaktere so vollkommen sei, dafs nirgend Unbegreifliches, Unvorhergesehenes zurückbleibt. Man beruft sich hier gern auf das Schiller'sche Wort:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wifst,
Sind nicht, wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weifs ich auch sein Wollen und sein Handeln.“ [1])

Allein man beachtet nicht, dafs der Dichter seinen Helden mit diesen Worten eben irren läfst, dafs das darauf begründete unbegrenzte Vertrauen Wallensteins auf Piccolomini alsbald durch die wirklichen Ereignisse zu Schanden gemacht wird. So wird man Schiller's Autorität wenigstens für diese Lehre nicht in Anspruch nehmen dürfen, so sehr im Uebrigen jene Worte der modernen Auffassung zu entsprechen scheinen mögen. — Zwar suchen auch wir die Freiheit keineswegs in der Zusammenhanglosigkeit unseres Wollens mit unserem Wesen und Charakter; allein soweit hier ein Zusammenhang besteht, gilt uns dieser Charakter nicht als starr Unveränderliches, schlechthin Gegebenes, sondern als in beständiger Entwickelung begriffen, welche selbst wiederum durch die einzelnen Willensentscheidungen mitbestimmt ist. So werden diese letzteren keineswegs immer vollständig aus dem Charakter abgeleitet werden können, sondern vielfach auch ihrerseits weitere neue Momente zu dessen Entwickelung hinzubringen. Unverständlich und unannehmbar wäre es nur, wenn die Stetigkeit der bisherigen Entwickelung plötzlich und unvermittelt unterbrochen würde. Denn immer würde der einmal erworbene Charakter doch ein so starkes Gewicht bei all unseren Einzelentschliefsungen darstellen, dafs seine plötzliche völlige Beseitigung, abgesehen etwa von abnormen Störungen, nicht wohl

[1]) Schiller, „Wallensteins Tod“, II. Act, 3. Auftritt.

denkbar ist. Aber diese Stetigkeit fordert keineswegs beständige geradlinige Weiterbewegung in der einmal empfangenen Richtung, sondern läſst noch mannigfache Richtungsänderungen im Kleinen zu, die in ihrer allmählichen Summirung zuletzt allerdings auch einmal zu einer vollständigen Umwälzung führen können. — Und mehr, als solche Stetigkeit, der Charakterentwickelung kann auch jene moderne Kunstrichtung nicht erstreben wollen, wenn sie nicht die Grenzen aller möglichen Erfahrung willkürlich überschreiten will. Wir meinen gar nicht mehr, als eben diese, wenn wir von der inneren Consequenz und Nothwendigkeit einer Charakterentwickelung reden und diese überall verständlich sehen wollen. Nur die sinnlos und unvermittelt hereinbrechenden Entschlieſsungen wollen wir vermieden sehen, nicht aber jede Regung von Freiheit und Eigenheit, die allein den handelnden, lebendigen Menschen vom blinden Automaten unterscheidet.

Mit dieser Fassung der Freiheit erledigt sich zugleich jener oft gehörte Einwurf, als mache die Annahme einer Freiheit jede Aneignung von Grundsätzen oder Vorsätzen illusorisch, indem man sich auf ihre Wirksamkeit doch nicht verlassen könne, wenn die spätere Entscheidung völlig grundlos, ohne Zusammenhang mit allen vorangegangenen Entwickelungsmomenten, also auch jenen Vorsätzen zu Stande kommen solle; und ebenso der andere Einwurf, als sei dann jede pädagogische Beeinflussung Anderer, jede Einwirkung durch Gesetze, durch Strafandrohungen, durch Idealvorbilder vergeblich und damit zugleich jede Möglichkeit einer Zurechnung aufgehoben, wenn alle solche Motive doch keine Wirkungskraft hätten und der Wille sich nachher trotz ihrer völlig unberechenbar und grundlos entscheiden könne.[1]) Ein „liberum arbitrium" in diesem Sinne würde allerdings, wenn man in ihm die eigentliche Freiheit suchen wollte, ethisch völlig unbrauchbar sein, zu jener völligen Trennung der Willenshandlung von ihrem Träger, dem Subject dieses Wollens zurückführen, die wir als eine völlig leere und unbrauchbare Abstraction

---

[1]) Vgl. oben S. 268 f.

ablehnen mufsten.[1]) Jeder vollbewufste Willensact, und nur in diesen kann von Freiheit die Rede sein, steht zufolge der ihm zu Grunde gelegten intellectuellen Reflexion in actueller Verbindung mit allen entscheidenden Momenten unserer bisherigen Entwickelung und wird daher niemals ohne zureichenden Grund von der in dieser Entwickelung vorgezeichneten Richtung blind willkürlich abspringen. Allein die Stellungnahme des Subjects im Augenblick der Willensentscheidung zu den Ergebnissen seiner seitherigen Entwickelung hat doch durchaus den Charakter der Selbstthätigkeit; die Gründe etwaiger Abweichung von der bisher verfolgten Richtung sind nicht objective Gewichte, welche die Waage bald hierhin, bald dorthin zum Ausschlag bringen, sondern empfangen all' ihre Bewegkraft erst vom Subject selbst [2]), das in ihrer Aneignung zu einer neuen Phase seiner Entwickelung fortschreitet, immer aber von dieser Entwickelung so viel mit herüberbringt, dafs eine gewisse Stetigkeit dieser letzteren und die Identität des Subjects gewahrt bleibt.

Wollte man auch diese Freiheit schon im Widerspruch finden mit den Thatsachen pädagogischer und anderweitiger Beeinflussung, sowie den Bestrebungen sittlicher Selbsterziehung durch Aneignung bestimmter Grundsätze, so wird man sich auf die Erfahrung wenigstens nicht wohl berufen können. Denn diese zeigt in der That Fälle genug, wo die noch so sorgsam berechneten Beeinflussungsversuche Anderer auf plötzlichen, unvorhergesehenen Widerstand stofsen, und ebenso, wo Vorsätze, die wir für alle Zukunft uns fest zu eigen gemacht glauben konnten, einer plötzlich in uns auftauchenden neuen, besseren Einsicht zum Opfer fallen. Kurz überall bestätigt sich, dafs wir es in den denkenden Individuen mit lebendigen Wesen zu thun haben, die in beständig fortschreitender Entwickelung begriffen sind. Und wenn der Gang dieser Entwickelung im Allgemeinen auch immer eine gewisse Regelmäfsigkeit und Durchschnittlichkeit zeigen mag, — denn selbst der am

---

[1]) Vgl. oben S. 269.

[2]) Vgl. oben S. 253.

weitesten gehende Indeterminist wird doch seine Freiheit nicht in einem beständigen „Irrlichteliren“ suchen wollen, sondern zugeben, dafs der Gebrauch der Freiheit im Sinne einer Hinüberwendung zu völlig neuen Bahnen sich immer auf wenige besonders bedeutsame Fälle beschränken wird, — so werden dennoch immer wieder zeitweilig auch Regungen zu Tage treten, die aller Vorherberechnung Anderer spotten und die absolute Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit des Einzelwesens zu Tage bringen, das seine Bahn durchaus selbst bestimmt und aus sich heraus zu immer Neuem, weder ausser ihm, noch in ihm selbst schon Begründetem aufzustreben vermag.

5. Religiöse Argumente.

a) Religiöse Stimmungsmomente und Bedürfnisse.

Zu allen Zeiten hat es religiöse Stimmungen und Anschauungen gegeben, welche nur in der völligen Leugnung der Freiheit unseres Wollens Befriedigung fanden. Man glaubte auf Erfahrungen hinweisen zu können, wo man trotz aller ausdrücklichen Gegenbestrebungen des eigenen Willens unaufhaltsam einem Schicksal entgegeneilte, das ganz offenbar durch höhere Mächte so vorherbestimmt war. Die antike Tragödie ist reich an Beispielen einer derartigen Auffassung, wonach selbst die Verstrickung in Schuld von den Göttern herbeigeführt wird. — Im Christenthum ist es vor Allem der Gedanke allumfassender göttlicher Führung und Vorsehung, der zum Determinismus führt. Erfahrungen, wie die, dafs selbst unsere Verirrungen und Verschuldungen zuletzt dazu dienen mufsten, unsere Einsicht in das allein und wahrhaft Heilsame zu erwecken, uns von Leidenschaften und Vorurtheilen entscheidend zu befreien, konnten sehr leicht dazu führen, selbst in ihnen die leitende Hand der göttlichen Vorsehung zu erblicken. Und wiederum, wo es einem vergönnt war, mehr als Andere, Gutes zu wirken und in sich selbst zu erreichen, da fühlte man zu deutlich, wie leicht eine geringe Aenderung in den Bedingungen, unter denen diese Entwickelung geschehen, sehr Vieles völlig anders hätte gestalten

können, als dafs man sich anzumaafsen wagte, alles allein aus sich selbst erreicht und vollendet zu haben. Die Erkenntnifs der Endlichkeit unseres Wesens, der Ohnmacht unseres Wollens gegenüber den Fügungen des Schicksals und den unberechenbaren Regungen und Wandlungen unserer eigenen Natur liefs es nicht gerathen erscheinen, unser Heil ganz auf die eigene Kraft gestellt zu fassen; es gab eine gewisse Beruhigung, wenn man sich überall getragen und geleitet glauben durfte von einer Macht, die dem Schicksal und den Kräften der Natur gewachsen gedacht werden konnte. — Kurz, es begreift sich wohl, wenn religiöse Sinnesart vielfach in dem Gedankenkreise des Determinismus ihre höchste Befriedigung suchte und fand.

Dennoch ist es zu einer reinen und consequenten Durchführung der deterministischen Lehren bei den grofsen Führern der Entwickelung unserer Religion kaum jemals gekommen, wie denn überhaupt mehr Stimmung und religiöses Bedürfnifs, als klare, theoretische Einsicht der Boden war, dem jene Anschauungen entkeimten. Und dieses Bedürfnifs war nicht einmal das einzige, das im Zusammenhange religiöser Anschauungen und Stimmungen sich erhob. Ein anderes, zum Mindesten ebenbürtiges, forderte ebenso nachdrücklich gerade die Freiheit der Einzelwesen, wenn die in den Erfahrungen des Gewissens nun einmal gegebene Verantwortung zu Recht bestehen sollte. Denn auch im Zusammenhange der oben geschilderten Gedankengänge hat doch kein wirklich religiöses Gemüth jemals die Consequenz gezogen, dafs alsdann alle eigene Schuld und Verantwortlichkeit aufhöre, dafs also auch die Gewissensqualen und die sonstigen Strafen des Thäters keinerlei Berechtigung mehr hätten. Vielmehr sollte sich die göttliche Führung nur soweit erstrecken, dafs daraufhin eine Selbstaufrüttelung und Sehnsucht nach besserem Leben, eine Selbstbefreiung von den unheilvollen Leidenschaften, die uns in die Schuld verstrickt, aus eigener Kraft begonnen oder doch erstrebt werden konnte, wenn dann auch ihre Durchführung und völlige Erreichung wieder erst als das Werk der dem Reuigen zu Hülfe kommenden göttlichen Gnade gedacht werden mochte.

So stehen sich, unversöhnt und unvereinbar, zwei religiöse Grundanschauungen, aus sehr verschiedenartigen Gemüthsbedürfnissen hervorgewachsen, einander gegenüber. Die eine, unserem Zeitalter mit seiner ästhetisch gestimmten Vorliebe für pantheistische Gedankengänge und seiner Befangenheit in mechanistischen Theorien besonders nahe liegend, glaubt, das religiöse Interesse erfordere die strenge Durchführung einer deterministischen Weltauffassung. Die andere, vor Allem von ethischen Gesichtspunkten bestimmte, fordert ebenso nachdrücklich die Anerkennung eines Gebietes der Freiheit in den Einzelwesen. — Dem entsprechen denn auch zwei sehr verschiedenartige Vorstellungsweisen der Gottheit. Die eine fafst vor Allem die Unendlichkeit des Kosmos und seines Schöpfers ins Auge, häuft in ästhetischer Verehrung alle Vollkommenheitsprädikate auf ihren Gottesbegriff und will alles daraus getilgt wissen, was irgend als Schranke seiner Unbedingtheit und All-Einheit gedeutet werden könnte. Im Menschen findet sie demgegenüber nur Unvermögen, nur Bedingtheit und Endlichkeit. Er bedeutet ihr nichts Selbständiges, was eigenen Werth beanspruchen könnte, ist nur ein unselbständiges Moment in dem Leben oder der „Entwickelung“ des Unendlichen, so dafs auch sein Wollen und Handeln nichts ist, als eine Action dieses Unendlichen in ihm, durchaus nur dessen Zwecke und Absichten verwirklichend. — Die andere Gottesauffassung will vor Allem ethische Vollkommenheit in dem höchsten Wesen verehren dürfen. Und so soll auch die Schöpfung eine Welt ethischer Wesen hervorgebracht haben, die, wenn auch nur im Kleinen und mannigfach beschränkt, das „Ebenbild der Gottheit“ in sich tragen, Freiheit und Selbständigkeit in sich zu entwickeln im Stande sind, und so ein eigenes Leben sich zu gestalten, Ziele und Aufgaben nach eigenem Ermessen und auf eigene Verantwortung hin sich zu erwählen vermögen. Nur als solche „freien Wesen“, glaubt diese Auffassung, können die Geschöpfe zum Schöpfer in ein ethisches Verhältnifs treten; und nur eine solche Welt freier Wesen sei als ein der Gottheit würdiger Schöpfungsgedanke anzuerkennen. — Eine wissenschaftliche Entscheidung

zwischen den beiden Auffassungen ist selbstverständlich ausgeschlossen, da es sich hier nur um ein Gebiet des Glaubens, nicht des Wissens handelt. Allein dafs überhaupt auf religiösem Boden beide Auffassungen erwachsen sind und bis heute noch in unentschiedenem Kampfe liegen, beweist doch dafs keine von ihnen als entscheidendes Argument für oder gegen die Annahme der Freiheit herangezogen werden kann. — Doch wir werden diese allgemeine kritische Stellungnahme sogleich auch noch im Einzelnen zu begründen versuchen, indem wir auf die Hauptpunkte des Streites, in der Gestalt, welche die metaphysische Speculation ihnen gegeben, genauer eingehen.

b) Gottes Allmacht und Allwissenheit und die Freiheit der Einzelwesen.

Alle Gottheitsauffassungen kommen in dem Bestreben überein, alle die Prädikate, die wir bei uns selbst als werthvoll, als positiv empfinden, hier aber nur in vielfach beschränkter, fragmentarischer Ausprägung realisirt finden, der Gottheit in voller Unumschränktheit, Absolutheit zuzusprechen. In der Richtung dieser Bestrebungen liegt es nun auch, Gottes uns so unendlich überlegene Macht zur „Allmacht" zu steigern und ebenso sein Wissen zur „Allwissenheit". Das ist religiös sehr wohl verständlich und an sich durchaus einwandfrei. Allein solche Begriffe, sobald sie — über das unmittelbar religiöse Bedürfnifs hinaus — von der Speculation ergriffen und logisch verarbeitet werden, schlagen oft eine Entwickelung ein, bei der zuletzt der ursprüngliche Sinn, aus dem heraus sie gebildet waren, völlig verloren geht. Auch Allmacht und Allwissenheit sind diesem Schicksal nicht entgangen. Und gerade an dem Punkte, wo man sie in Gegensatz gebracht hat zur Freiheit der Einzelwesen, scheint uns jeder verständliche Sinn und Werth ihrer soweit fortgesetzten Steigerung einfach aufzuhören. Wir werden Das zu zeigen versuchen.

„Allmacht" in dem Sinne der Gottheit zuzuschreiben, dafs sie thun und durchsetzen kann, was sie will, ist ein naheliegender, natürlicher Gedanke, wo man überhaupt von dem geglaubten

höchsten Wesen sich eine bestimmtere Vorstellung machen will. Aber sinnlos ist es, diesen Gedanken dahin steigern zu wollen, daſs für Gott keine Gesetze des Geschehens verbindlich seien, daſs er auch das sonst überall Unmögliche, selbst das Absurdeste solle verwirklichen können. Obschon theoretisch nicht wohl anders entschieden werden kann, wenn man einmal die Fragestellung so zuspitzt, so liegt doch eben in dieser Fragestellung selbst eine Verkehrtheit und Sinnlosigkeit, daſs man auf diesem Wege nothgedrungen zu einer unbrauchbaren und unwürdigen Gottesauffassung gelangen muſs. Man hätte zuerst sich die Frage vorlegen sollen, ob denn wohl jemals für jenes höchste Wesen ein verständliches Bedürfniſs vorliegen könne, auf jene Ungereimtheiten sein Wollen zu richten, in denen höchstens vielleicht ein Märchenprinz eine wünschenswerthe Steigerung seiner Wirkungskraft erblicken könnte. Man hätte ferner bedenken sollen, daſs die Gesetze des Wirklichen, wenn man dies einmal als Schöpfung eines Gottes faſst, für diesen Gott schon darum keine Schranken darstellen können, weil er selbst sie dann ja so gewollt hat, wie sie uns jetzt als objective Mächte erscheinen. Und endlich konnte man einem „allwissenden“ Wesen wohl zutrauen, daſs es in seiner Schöpfung keinen Anlaſs finden würde, heute die Ordnung zu durchbrechen und illusorisch zu machen, die es selbst gestern eingeführt hat. Schon die gewöhnlichen, volksthümlichen Gottheitsvorstellungen, die wir absichtlich hier zu Grunde legten, genügen also, um die völlige Verfehltheit jener Speculationen über die Allmacht Gottes einzusehen, denen man so oft begegnet.

Ganz auf demselben Boden aber bewegen sich auch jene Argumentationen, welche die Allmacht und Allwissenheit Gottes unvereinbar finden wollen mit der Freiheit und selbständigen Regsamkeit der endlichen, geschaffenen Wesen. Man meint, diese Allmacht werde eingeschränkt, wenn es Wesen mit eigener Wirkungsfähigkeit gäbe, die den vom höchsten Wesen verfolgten Zwecken sich widersetzen, oder doch ihnen im Wege sein könnten; und ebenso meint man, sei die Allwissenheit aufgehoben, sobald es Geschehnisse gäbe, die, wie die „freien Handlungen“ der

Einzelwesen es sein würden, in keinem Vorangegangenen zureichend begründet wären, mithin auch principiell unberechenbar sein müfsten. — Auch hier also einseitig das Bestreben, auf den Gottesbegriff alle nur erdenklichen Vollkommenheitsmomente zusammenzuhäufen, ohne zu überlegen, ob der so entstehende Eigenschaftscomplex als Ganzes denn noch eine verständliche, für ein höchstes Wesen wahrhaft wünschenswerthe Vollkommenheit darstellen würde. Wer „freie Wesen" einmal annimmt, der nimmt sie auf religiösem Boden doch als Geschöpfe der Gottheit an. Alsdann aber wäre es offenbar absurd, diese Gottheit so zu denken: dafs sie mit der einen Hand die Gabe der Freiheit austheilte, die sie mit der anderen sogleich eifersüchtig zurücknehmen möchte, um nur in ihrer Allwissenheit und Allmacht nicht beschränkt zu werden. — Die Frage kann nur sein: ist diejenige Vollkommenheit die höhere, welche im Stande ist, eine Welt freier Wesen mit eigener, selbständiger Regsamkeit hervorzubringen und zu diesen Wesen in ein ethisches Verhältnifs zu treten mit der Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung? Oder würde es eine gröfsere Vollkommenheit für jenes höchste Wesen sein, eine automatenhafte Welt blofser Marionetten zu schaffen, um dann das Bewufstsein zu haben, nichts werde zu irgend einem Zeitpunkte geschehen können, was seine Allwissenheit nicht genau vorhergesehen hätte? Bei solcher Fragestellung aber kann die Antwort wohl kaum zweifelhaft sein.

Man hat eine unglaubliche Fülle von Scharfsinn und Speculationskraft darauf verschwendet, zwischen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit auf der einen, der Freiheit der Einzelwesen auf der anderen Seite eine Vermittelung aufzusuchen, den augenscheinlich vorhandenen Widerspruch als blofsen Schein zu erweisen. Selbst ein Lotze kam von dem Gedanken nicht los, als gehöre zur Vollkommenheit und Unbedingtheit, die der Gottesbegriff in sich schliefse, nothwendig auch Allwissenheit in dem Sinne, dafs Gottes Wissen auch die freien Handlungen der endlichen geistigen Wesen mit umfassen müfse.[1]) Das geist-

[1]) Vgl. Lotze, Mikrokosmos III (3. Aufl.), S. 601, sowie S. 606. — Siehe

vollste, und zwar gerade auch von Lotze hier versuchte Auskunftsmittel ist der Gedanke, den Widerstreit durch die Annahme einer „Ueberzeitlichkeit" Gottes zu lösen, so dafs sich das Wesen der freien Handlungen wenigstens nicht als ein Vorherwissen darstellen und mithin der Freiheit, wie man meint, nicht im Wege sein würde. — Allein es läfst sich leicht zeigen, dafs dieser Vermittelungsversuch Das gar nicht zu leisten vermag, wozu er ersonnen ist. Denn unter jener „Ueberzeitlichkeit" soll ja nicht etwa eine Einschränkung des göttlichen Wissens verstanden werden; Das wäre ja dem Sinne dieser „Allwissenheit" durchaus entgegen. Es sollte also dem göttlichen Wesen nicht etwa die genaue Kenntnifs auch der zeitlichen Abfolge der Ereignisse damit abgesprochen werden; nur die Unabhängigkeit des göttlichen Bewufstseins von der Zeit konnte offenbar gemeint sein, von dem Fortschreiten des Gegenwartsmomentes, von der für uns überall bestehenden Unwiederbringlichkeit des Vergangenen, der Unnahbarkeit des Zukünftigen, soweit dies im Gegenwärtigen schon eingeschlossen liegt. Soll aber unsere Freiheit nicht illusorisch werden, so würde gerade dieses Wissen um die bestimmte Ordnung der Vorgänge in der Zeit aus der göttlichen Allwissenheit gestrichen werden müssen. Denn wenn diese Allwissenheit zwar selbst zeitlos oder überzeitlich wäre, aber doch, durch irgendwelche Momente repräsentirt, den ganzen zeitlichen Verlauf des Weltgeschehens im Einzelnen mit umfafste, so bliebe es für uns doch immer so, dafs in einem jetzt vorhandenen Wissen schon alles Zukünftige, mit seiner zeitlichen Abfolge, genau verzeichnet stünde und folglich auch unsere vermeintlich freien Handlungen schon vollkommen festgelegt wären. Für uns also bleibt jenes Wissen immer ein Vorherwissen, das mit wahrer Freiheit unserer Willensacte auf keine Art vereinbar ist.

Mufs mithin zwischen Freiheit der Einzelwesen und Allwissenheit Gottes gewählt werden, so werden wir uns umso eher für Festhaltung der ersteren entscheiden dürfen, als mit

---

auch meine Abhandlung über „Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze", in den Philos. Abhandlungen, dem Andenken R. Haym's gewidmet (Halle a/S.) S. 197 ff.

dem Aufgeben der letzteren, wie wir sahen, keinerlei Vollkommenheit, auf die man Werth legen könnte, der Gottheit abgesprochen wird. — Auch von der „Allmacht“ Gottes kann alles, was daran Werth hat, durchaus mit der Freiheit der geistigen Wesen zusammen bestehen. Es ist nur unsere eigene Beschränktheit, wenn wir Allmacht da allein glauben finden zu können, wo das höchste Wesen das einzige ist, dem ein Wollen und Wirkungsfähigkeit zukommt, während alles übrige vermeintliche Leben zu einem blofsen Marionettenspiel in der Hand dieses „allmächtigen“ Wesens herabsinkt. Eine höhere Allmacht würden wir darin sehen, eine Welt zu schaffen, in der dem Wollen und Wirken freier Wesen ein gewisser Spielraum gegeben ist, und dennoch eine feste, sichere Ordnung des Ganzen bestehen bleibt, jede „Störung“, welcher Art sie auch sei, allmählich ihre zureichende, natürliche Compensation findet und so im Grossen nichts zerstören kann.

Als eine besondere Ausprägung des Allmachtsgedankens stellt sich die Voraussetzung eines bestimmten Weltzweckes dar, den die Gottheit sich gesetzt habe, und auf dessen Verwirklichung alles Geschehen in der Welt angelegt sei. Auch diese Idee des Weltzwecks und Weltenplans hat man vielfach dahin überspannt, als zieme es einem allmächtigen und allwissenden Urheber des Weltganzen, diesen Plan sogleich bis ins Einzelne und Kleinste genau ausgearbeitet zu haben, so dafs nichts Unvorhergesehenes, nicht Berechnetes mehr eintreten könnte. Alsdann aber, meint man, müsse die Freiheit ausgeschlossen werden, die mit der strengen Durchführung eines solchen Weltplans niemals zusammen bestehen könne. — Allein auch hier können wir nur auf das bereits Gesagte zurückweisen. Wir sehen den Werth nicht, den diese eindeutige Vorherbestimmung und Festlegung alles Geschehens haben soll, die Vollkommenheit nicht, die darin liegen soll, einen so genauen Fahrplan des ganzen Weltlaufs zu entwerfen. Dagegen erscheint es uns im höchsten Maafse sinn- und werthvoll, eine Welt auf den Zweck hin angelegt zu erschaffen, dafs in ihr ein Reich geistiger Wesen, mit dem Keim der Freiheit ausgestattet, in allmählicher Ent-

wickelung immer mehr zu eigener, bewufster Selbstthätigkeit sich erhebt, aus sich heraus es zu immer höheren Formen der Bethätigung freien Wollens und selbstgeschaffenen, wahrhaft eigenen Wesens zu bringen vermag. Mit einem solchen, einem ethischen Weltzweck aber, wie er allein der Allmacht würdig wäre, verträgt es sich sehr wohl, dafs die Ordnung des Geschehens nur im Grofsen und Ganzen durch allgemeine Gesetze festgelegt ist, während im Einzelnen überall noch Spielraum genug bleibt für die Wirkungen jener freien, geistigen Wesen, die zugleich befähigt sind, jene gesetzliche Ordnung der Wirklichkeitszusammenhänge für eigene, selbsterwählte Zwecke zu gebrauchen und so ihre eigene Wirkungssphäre nahezu unbegrenzt zu erweitern.

Man mag eine derartige ethische Bestimmung des Gottesbegriffes „anthropomorphistisch" nennen. Ich sehe aber nicht, wie wir überhaupt bei den Vorstellungen, die wir uns über die Gottheit bilden, aus menschlichen Anschauungsweisen wollen herauskommen können. Der pantheistische Gottesbegriff ist um nichts minder anthropomorphistisch, als der ethische, der die Gottheit als lebendiges, bewufstes, — wenn man will, persönliches Wesen fafst. Wollen wir uns einmal überhaupt einen Begriff vom höchsten Wesen machen, so werden wir am ersten hoffen dürfen, der Wahrheit nahe zu kommen, wenn wir das Höchste, Werthvollste auf diesen Begriff übertragen, was wir überhaupt kennen. Dies aber suchen wir naturgemäfs im geistig Lebendigen, im Sittlichen; und wir werden es niemals als die höhere Weisheit anerkennen können, wenn man anstatt Dessen von der niederen Natur mit ihren Mechanismen und Entwickelungsgesetzen das Schema glaubt hernehmen zu müssen, das allein zulänglich sei, allein eine würdige, allen Anforderungen genügende Gottheitsvorstellung zu liefern vermöge.

So ergiebt sich auf religiösem Boden zwar keine wissenschaftlich begründbare, zuverlässige Entscheidung zwischen Freiheit und Determinismus. Allein soweit wir irgend ein Recht haben, das ethisch Werthvolle als das Höchste, als das Entscheidende überall da zu fassen, wo das beweisbare Wissen auf-

hört und der Glaube anfängt: soweit kann dennoch aus den religiösen Postulaten ein gewisses Recht entnommen werden, eine Freiheit der Einzelwesen nicht nur für möglich zu halten, sondern geradezu als den eigentlichen, obersten Zweck der Werthschöpfung aufzufassen.

C. Die ethische Freiheit und das „liberum arbitrium".

Keines der Argumente, welche der Determinismus gegen die Willensfreiheit ins Feld führt, hat sich uns als stichhaltig erwiesen; dagegen fanden wir zahlreiche und starke Motive ethischen Charakters für die Annahme solcher Freiheit. So entsteht denn die Aufgabe, nachdem der Raum für sie frei geworden, nunmehr auch positiv ihr Wesen und ihre Bedeutung genauer zu bezeichnen, den Ort zu bestimmen, an dem sie zu suchen ist, und die Bedingungen anzugeben, unter denen sie sich zu entwickeln vermag und endlich ans Licht tritt. Wir werden uns hier kurz fassen dürfen; denn wir haben nur gleichsam noch die reifen Früchte abzupflücken, zu denen unsere bisherigen Untersuchungen uns geführt haben.

1. Das Wesen und die Bedeutung der Freiheit.

Zwei negative Bestimmungen in betreff der Freiheit haben die früheren Betrachtungen uns eingetragen: sie sollte nicht in der Zusammenhanglosigkeit des gegenwärtigen Wollens mit allem früheren desselben Wesens und dessen ganzer Charakterentwickelung gesucht werden; aber sie sollte andererseits auch wieder mehr sein, als die bloſse mechanische Entwickelung eines einmal uns mitgegebenen Keimes, eines fest bestimmten Charakters. Erstere würde zwar in gewissem Sinne als Freiheit des Wollens bezeichnet werden können. Allein dies Wollen hörte auf, unser eigenes Wollen zu sein. Es hinge uns an, wie ein unserem Wesen fremdes Ereigniſs, für das wir die Verantwortung zu übernehmen keinerlei Anlaſs sehen würden.

Diese Zugehörigkeit des freien Wollens zu unserem eigenen Wesen, die wir nicht entbehren können, scheint jene zweite Fassung, die wir ablehnen mufsten, zwar hinreichend zum Ausdruck zu bringen. Allein sie verfehlt wiederum dieses Ziel, indem sie unser Wesen, das wir uns doch nicht selbst geschaffen haben, als etwas bestimmt Gegebenes fafst, das zwar noch einer Entwickelung fähig sein soll, doch so, dafs in dieser Entwickelung nur in die Erscheinung tritt, was in dem ursprünglichen Keim schon vollständig vorgebildet war und durch die Bedingungen der Entwickelung im Einzelnen genau bestimmt wird. Hier hätten wir also als ursprüngliche Ausstattung ein anderswoher empfangenes, nicht selbstgeschaffenes oder selbstgewähltes Wesen; und weiterhin die Kette von Bedingungen, die dessen Entfaltung in allen ihren Phasen genau festlegen, so dafs also für Freiheit und Eigenheit eines Wollens im letzten Grunde doch kein Raum bleibt. — Zwischen diesen beiden Fassungen des Freiheitsbegriffes aber scheint der gewöhnlichen Auffassung keine dritte mehr übrig zu bleiben, so dafs, wenn überhaupt, nur noch in einem relativen Sinne von Freiheit geredet werden könnte, ohne dafs diejenigen Momente vollzählig vorhanden wären, welche zum Begriffe der Freiheit, wenn er ethische Bedeutung haben soll, nothwendig hinzugehören würden.

Dennoch ist klar, dafs die gesuchte Freiheit gerade in der Mitte zwischen jenen beiden Begriffsbestimmungen zu finden sein mufs. Das Einzelwesen, dem sie zugesprochen werden soll, darf nicht selbst schon etwas unabänderlich Gegebenes sein, das unter der Einwirkung der besonderen Bedingungen, unter denen sein Leben sich abspielt, nur in einer ganz bestimmten Weise sich entwickeln kann; sondern es mufs derart mit einer Anlage zur Freiheit ausgestattet gedacht werden, dafs es von einem bestimmten Punkte seiner Entwickelung an selber die weitere Richtung dieser Entwickelung mit zu bestimmen und von da ab mit seinen entscheidenden Willensentschlüssen ein wahrhaft eigenes Wesen sich zu schaffen vermag, in dessen Bethätigungen alsdann erst ein im eminenten Sinne freies, eigenes Wollen seinen Anfang nehmen würde.

Allein immer wieder scheint es, als müfsten wir Das, was hier als Endwirkung hingestellt wird, selbst schon voraussetzen, damit diese Endwirkung nur überhaupt möglich werde. Wie soll ein Wesen in seine Entwickelung mitbestimmend eingreifen können und dadurch sich ein wahres, eigenes Selbst schaffen, wenn es nicht schon vorher etwas von eben der Selbstheit besafs, die allein es befähigen konnte, das Subject dieser ein solches Selbst schaffenden Thätigkeit zu sein? Sollte zuletzt die ganze Freiheit auf jenes bekannte Münchhausen'sche Bravourstück hinauslaufen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen? — Es ist dies offenbar der entscheidende Punkt, von dessen Klarstellung es abhängen mufs, ob Freiheit überhaupt ein möglicher, d. h. auf die Wirklichkeit anwendbarer Begriff sein soll, oder ob er in sich selbst Ungereimtheiten enthält, die ihm, wie etwa dem berühmten „Perpetuum mobile" der Mechanik, von vornherein jede Lebensfähigkeit abschneiden.

Irgend ein Keim der Freiheit, eine Fähigkeit, ein eigenes Selbst sich zu schaffen, wird also im Einzelwesen als ursprünglicher Besitz nothwendig schon vorauszusetzen sein, wenn nachher ein Subject dasein soll, dem die Thätigkeit der Begründung eines „eigenen Selbst" soll zugetraut werden können; nur darf dieser Keim nicht selbst wieder so gefafst werden, dafs er von vornherein zu einem ganz bestimmten Entwickelungsgange prädeterminirt wäre, sondern nur als die allgemeine Fähigkeit, auf der Basis des überkommenen, empirischen Wesens ein eigenes, selbständiges zu begründen. Damit aber diese Fähigkeit, die zunächst ganz inhaltlos und richtungslos vorgestellt werden mufs, wenn sie nicht doch wieder ihren Träger schon von vornherein für ganz bestimmte Bahnen prädeterminiren soll, zu zielbewufster Bethätigung gelangen kann, mufs sie vorerst sehend gemacht und so in die Lage versetzt werden, mit bewufster Wahl ihr Ziel sich zu suchen. Dieses Sehend-werden aber wiederum darf nicht in der blofsen Empfängnifs eines bestimmten Inhalts bestehen, sondern mag etwa wie die Besitzergreifung eines Capitals gefafst werden, das seinen Inhaber zu jedem beliebigen Gebrauch befähigt, ohne doch eine bestimmte Anwendung

ihm an die Hand zu geben. — Als ein solches beliebig verwerthbares Capital stellt sich nun die Welt der allgemeingültigen Wahrheiten dar, wie sie in der intellectuellen Reflexion sich uns eröffnet. Die Erschliefsung dieser „intelligiblen Welt" macht uns in der That „sehend", im vollsten Sinne des Wortes. Indem sie uns die ganze Denkarbeit der Menschheit zufolge der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit principiell zugänglich macht[1]), uns die Wege zeigt, die man als Zugänge zur idealischen Freiheit und Menschlichkeit überhaupt bisher aufzufinden vermocht hat, befähigt sie uns, dem Strome des blofsen Geschehens um und in uns für eine Weile uns zu entziehen, zu eigener Spontaneität fortzuschreiten, uns über unser blos überkommenes, empirisches Selbst zu erheben, ihm objectiv gegenüberzutreten und Kritik daran zu üben. — Und nun beginnen intellectuelle, reflectirte Gefühle, den ästhetischen verwandt, sich anzuschliefsen, Werthschätzungen zum Ausdruck bringend, welche von den naiv empirischen, pathologischen eben durch ihr Hervorgehen aus der kritischen Selbstbesinnung der Reflexion, durch ihre „Bewufstheit" sich deutlich unterscheiden. Wir waren diesen Gefühlen früher bereits begegnet[2]); in ihnen fanden wir eigentlich Das, was uns allererst berechtigte, unsere Entscheidungen als Regungen unseres eigensten, innersten Selbst zu fassen, während diese Entscheidungen, soweit sie nur auf dem Boden theoretischer Reflexion sich bewegten, zwar auch wohl als in uns stattfindend und von uns vollzogen gelten mochten, aber noch nichts von uns selbst zum Ausdruck brachten, unsere Persönlichkeit nicht eigentlich berührten.

Somit wäre es die Fähigkeit der intellectuellen Reflexion, was uns loslöst von der blind passiven Verflochtenheit in den Lauf des Geschehens, sowie in die Zusammenhänge unseres empirischen Wesens. Eben damit aber werden wir fähig gemacht, Kenntnifs zu nehmen von den Werthschätzungen Anderer, der Gemeinschaft, ja, der Menschheit überhaupt, unsere eigenen

[1]) Vgl. oben S 251.
[2]) Vgl. oben S. 322.

Werthschätzungen, wie wir sie in unserem empirischen Wesen überkommen haben, mit diesen zu vergleichen, an ihnen abzuwägen und so zu einer Entscheidung zwischen ihnen allen zu gelangen, in der nicht mehr blos Ueberkommenes in uns spricht, noch von aufsen Empfangenes seinen Stempel uns aufdrückt, sondern ganz nur unser eigenes Wesen zum Ausdruck gelangt und selbstthätig einen neuen Schritt in seiner Selbstentwickelung vollzieht, der nirgend im Vorangegangenen anders, als der Möglichkeit nach, vorgebildet und vorherbestimmt war. — Dies also wäre der Ort, an dem die eigentliche, ethische Freiheit, wie unser erstes Axiom sie forderte [1]), zu suchen wäre: die Werthschätzungen, zu denen wir fortzuschreiten vermögen, wenn alles empirisch-Pathologische in uns durch das Einsetzen der intellectuellen Reflexion mit ihrer Kritik zum Schweigen gebracht ist, und wir, sehend gemacht, nicht mehr als dieser bestimmte empirische Mensch, sondern als Mensch überhaupt unsere Entscheidung treffen. Was sich in diesen Werthschätzungen regt, darf im vollsten Sinne als Bethätigung eigenen Wesens gefafst werden, das in ihnen sich zuerst constituirt und dann stetig weiter herausbildet. Es entsteht zwar nicht aus dem Nichts, sondern wächst aus dem überkommenen empirischen Wesen hervor, von dessen Regsamkeit getragen und aus dessen Gesammtcapital an Wirkungsfähigkeit mit eigener Wirkungs- und Bethätigungskraft ausgestattet; dann aber, durch die Theilhaftigkeit an der „intelligiblen Welt“, wächst es über jenes immer weiter hinaus, scheidet sich immer bewufster von ihm ab und ist, principiell wenigstens, befähigt, es bis zu vollkommener Souveränität über alle Kräfte und Triebe desselben zu bringen.

Die Schwierigkeiten, die diesem Gedanken der Entstehung eines völlig neuen Wesens aus dem empirischen noch anhaften mögen, dürfen uns nicht abhalten, dennoch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Entstehung gelten zu lassen, wie die Idee der Freiheit, zuende gedacht, sie unabweislich fordert. Wer um dieser Schwierigkeiten willen den ganzen Gedanken für un-

---

[1]) Vgl. oben S. 229.

möglich erklären wollte, Dem würde zu entgegnen sein, dafs die Entstehung neuer Lebewesen aus schon vorhandenen, und vor Allem die Entstehung eines neuen Ichbewufstseins in diesen Lebewesen genau das gleiche Problem darstellt, die gleichen Zumuthungen an unser begreifen-wollendes Denken enthält, und doch eine in der Erfahrung so sicher begründete Wirklichkeit ist, dafs alle Versuche, sie etwa zu leugnen, sich wie blofse Curiositäten ausnehmen, wie sie von Zeit zu Zeit aus der Werkstatt des Metaphysikers eben hervorgehen. — Die Wirklichkeit ist nun einmal reicher, als unser sie nachconstruirendes Denken und Begreifen es wahrhaben möchte. Und gerade von dem Begriff der Freiheit kann man unmöglich verlangen, alles an ihm „begreifen“ zu wollen; es gehört ja zu seinem Wesen, aufserhalb aller Regeln und Gesetzlichkeiten zu stehen, an denen unser Begreifen und Verstehen überall hängt. — Auch ist der soeben herangezogene Vergleich mit der Entstehung des Ichbewufstseins keineswegs ein blofser Willküreinfall, nur dazu ersonnen, dem Gegner Schwierigkeiten zu bereiten; vielmehr hängt offenbar die Fähigkeit zur intellectuellen Reflexion mit der Entstehung des Ichbewufstseins aufs engste zusammen und nimmt mit dieser ihren ersten, keimhaften Anfang; ja, sie ist geradezu die Bedingung dafür, dafs es zu einem solchen Ichbewufstsein kommen kann, indem sie dem Ich eine geistige Innenwelt erschliefst und so seine Unterscheidung von dem Geschehen in der objectiven Wirklichkeit ermöglicht.

Wenn wir jene Werthschätzungen, in denen wir die Regsamkeit wahrhaft eigenen Wesens erblicken wollten, dadurch von den naiv pathologischen Gefühlsregungen unterschieden, dafs wir in ersteren nur als Mensch überhaupt, nicht mehr in Abhängigkeit von unserem empirischen Wesen thätig sein sollten, so könnte es scheinen, als sei damit nun doch wieder ein festes, uniformes Schema, ein bestimmtes Gesetz anerkannt, dem wir zu folgen hätten, und als käme eben damit zuletzt doch wieder eine gewisse Gebundenheit in Das, was wir nun als unser eigenes Wesen in Anspruch nehmen wollten, hinein. Allein in Wirklichkeit ist dies nicht der Fall und kann es auch gar nicht

sein. Schon mehrfach nämlich fanden wir Gelegenheit, zu bemerken, dafs der Idealtypus des Menschlichen, — und um diesen würde es sich hier ja handeln, — mit den Inhalten ästhetischen Charakters Das gemeint hat, der mannigfaltigsten Ausprägungen fähig zu sein, ohne dafs diese Ausprägungen darum mit einander in Widerstreit stünden und die Einheit des Ideals aufhöben. So gestaltet sich denn auch das Bestreben, als Mensch überhaupt eine Werthentscheidung fällen zu wollen, thatsächlich in jedem Einzelnen auf besondere Art; und eben Das ist es, was einem Jeden das Gepräge der bestimmten Persönlichkeit verleiht, ihn zu einem Wesen sui generis macht; und hierauf begründet sich jener ästhetische Reiz, der die tieferen Beziehungen von Mensch zu Mensch uns überall so eigenartig und einzigartig erscheinen läfst.

Allerdings werden wir dies besondere Gepräge der Einzelpersönlichkeit in Zusammenhang bringen dürfen mit den Besonderheiten des empirischen Wesens, auf dem als Grundlage sich jenes selbstgeschaffene, eigene Wesen erhob. Dennoch ist nach allem Gesagten dieser Zusammenhang nicht etwa als passive Abhängigkeit zu denken, so dafs dieses eigene Wesen nun doch wieder nur das nothwendige Entwickelungsproduct jenes angestammten empirischen Wesens wäre. Vielmehr ist es auch unter der Annahme einer Freiheit nur natürlich, dafs das erst beginnende, sich entwickelnde Selbst vor Allem von den Kräften und Anlagen Gebrauch macht, die es in dem empirischen Wesen vorfindet, dafs es auch später diese vor Allem zu schätzen wissen und zu verwerthen suchen wird, soweit sie der Kritik der intellectuellen Reflexion Stand halten. — Sodann aber kommt für die Erklärung der Einzigkeit und Unvergleichbarkeit der Persönlichkeit noch ein anderes Moment in Betracht, das wir im Bisherigen nur wenig erst berührt haben: die volle Ausprägung freien, wahrhaft eigenen Wesens bleibt für uns, die endlichen Geschöpfe, immer nur ein Ideal, dem wir zustreben; sie ist nicht etwas, was uns als fertig Gegebenes irgendwoher in den Schoofs fällt. Nun dient es zwar einerseits dazu, uns die Freiheit erst recht werthvoll zu machen, dafs wir sie uns selbst erst zu erringen haben; aber andererseits ist es eben darin auch

begründet, dafs der Weg zu diesem Ideal vollendeter Freiheit bei den Einzelnen, je nach den zufälligen Ausgangspunkten, ein sehr verschiedener sein kann, ohne dafs darüber die Einheit und Identität des Zieles verloren zu gehen brauchte. — So bleibt für einen Jeden die Aufgabe, Freiheit in immer höherer Vollendung in sich auszuprägen, eine verschiedene, obwohl dem letzten Ziele nach einheitliche. Sowohl das Material, das wir zur Lösung dieser Aufgabe heranbringen, als auch die besondere Gestalt, gleichsam die Perspective, in der einem Jeden dieses letzte Ziel, von seinem bisher erreichten Standpunkt aus gesehen, sich darstellt, bringt alle jene Mannigfaltigkeit im reichsten Maafse in das allgemeine Aufstreben zur vollendeten Freiheit und dem Ideal der Menschlichkeit, welche uns irgend wünschenswerth erscheinen kann. Dennoch aber handelt es sich hierbei nirgend um Schranken, welche jede Freiheit aufheben würden, sondern nur um relative, principiell nirgend unüberwindliche Einschränkungen, mit denen wir bei uns, als endlichen Wesen, ohnehin überall zu rechnen haben, die aber viel mehr dazu dienen, die sittliche Aufgabe für den Einzelnen zu einer besonderen, einzigartigen zu gestalten, als dafs sie der Annäherung an dieses Ziel hindernd im Wege stünden. Auch stehen den in unserem empirischen Wesen etwa enthaltenen Schranken und Einseitigkeiten immer zugleich positive Eigenschaften und Anlagen gegenüber, welche in bestimmten Richtungen das Emporstreben zur Freiheit erleichtern und so gerade der Förderung des Interesses der Freiheit dienen.

In der Wirklichkeit gestaltet sich naturgemäfs das Bild dieses Strebens nach dem letzten, idealischen Ziele ungleich verwickelter, indem mancherlei dem Einzelnen in seiner bisher erreichten Entwickelungsphase noch überlegene, übermächtige Strömungen, wie sie unser individuelles und sociales Dasein durchziehen, bald Diesen, bald Jenen aus der Bahn treiben und nicht nur die Kraft des Strebens lähmen, sondern auch das Ziel selbst verhüllen und das Suchen und Sehnen darnach, oft schon im Keime, ersticken. Wir wollten im Obigen nur die Aufgabe unseres sittlichen Strebens bezeichnen, den Ort und die Be-

deutung der ethischen Freiheit klarstellen und die principielle Möglichkeit und Erreichbarkeit dieses Zieles erweisen. Was die praktische Anwendung auf die Wirklichkeit anlangt, so werden wir an späterer Stelle noch darauf zurückkommen. Ehe wir jedoch das Freiheitsproblem verlassen, werden wir uns noch der genaueren Feststellung der Bedingungen zuzuwenden haben, an denen jene geschilderte sittliche Freiheit hängt, sowie der weiteren Consequenzen, die sich aus dem Gedanken einer solchen Freiheit ergeben.

2. Die Bedingungen der Freiheit. Das „liberum arbitrium".

Ist die ethische Freiheit nicht ein fertiger Besitz unserer ursprünglichen Ausstattung, sondern vielmehr nur ein Ziel möglichen Strebens, so mufs, wenn diese Freiheit Das leisten soll, wozu wir sie forderten, gezeigt werden können, dafs die Möglichkeit eines solchen Strebens nach ihr thatsächlich einem Jeden in die Hand gegeben ist. Nur so kann von Verantwortlichkeit und sittlicher Zurechnung die Rede sein, während im anderen Falle der Nichtbesitz der Freiheit zugleich alle Verantwortung aufheben würde. Irgend eine Art von Freiheit mufs also auch auf dem Wege zur ethischen Freiheit schon vorausgesetzt werden, wenn das Fortschreiten zu dieser nicht doch wieder dem Spiel des Zufalls oder dem Walten übermächtiger Kräfte und Mechanismen überlassen bleiben soll. Zwar die allgemeine Entwickelungsfähigkeit zur Freiheit hatten wir als ursprünglich gegeben vorausgesetzt. Auch würde der Versuch völlig aussichtslos sein, das Wesen dieser Entwickelungsfähigkeit genauer bezeichnen zu wollen, wo es sich um letzte, einfachste Inhalte der Wirklichkeit handelt, die als solche naturgemäfs jede Zurückführung auf Anderes principiell ausschliefsen. Dennoch mufs wenigstens in ihren Bethätigungen diese ursprüngliche Anlage irgendwie greifbar und näher bestimmbar hervortreten, wenn sie uns etwas nützen und nicht nur wie ein blinder Trieb uns passiv bald hierher, bald dorthin stofsen soll. — Nun sagten wir, sie werde „sehend" gemacht durch das Einsetzen der

intellectuellen Reflexion und die dadurch eingeleitete Erschliefsung der „intelligiblen Welt.“ Allein die ganze, unbegrenzte Fülle der idealen Inhalte dieser letzteren und der von der Menschheit bisher erarbeiteten Erkenntnifs und Einsicht in diese geht doch nicht so von selbst in uns über, sondern bedarf erst der eigenen Erarbeitung, eben durch die Thätigkeit der intellectuellen Reflexion; und nicht einmal ist es mit der blos theoretischen Aneignung schon gethan, vielmehr erfordert das so Angeeignete noch beständige Festigung und zuverlässige Begründung in unserem ganzen Gefühls- und Willensleben, wenn es uns im Augenblick der Entscheidung wirksam zur Hand sein und sich bewähren soll. Endlich aber genügt für die fortschreitende Selbsterhebung zu immer höherer Freiheit keineswegs die Aneignung einer wahllosen Menge von Inhalten aus der Welt der intelligiblen Wahrheiten und Beziehungen überhaupt; sondern irgendwie mufs dem erst in sie Eintretenden die Richtung auf das Werthvolle, Idealische darin gezeigt, sein Blick dafür geschärft werden, damit die eigene Orientierung und ein selbständiges Streben darnach beginnen kann. Wie weit nun und wodurch werden alle diese Forderungen erfüllt, die sich als die Bedingungen darstellen, an denen die ethische Freiheit hängt? —

So viel ist klar: ganz nur auf sich selbst gestellt, ohne Zusammenhang mit der Gesellschaft, würde der Einzelne niemals im Stande sein, mehr, als ganz primitive, unzulängliche Ansätze zur Herausbildung jener intelligiblen Welt in sich zu erzeugen, die den Schlüssel zur sittlich-idealischen Freiheit bildet. Die entscheidende Erschliefsung dieser Welt der allgemeingültigen Erkenntnisse setzt überall den nachhaltigen Einflufs der Umgebung voraus, beständige Mittheilung aus dem von der Menschheit durch die Arbeit der Generationen aufgehäuften Material an Wissen und Einsicht. Allein diese Mittheilung ist doch niemals so zu verstehen, als ob durch sie die fertigen Erkenntnisse und Gedanken Anderer in uns hinüberwandern könnten; vielmehr ist alle Aneignung fremder Gedanken nur durch deren Reconstruction in eigener Gedankenarbeit, durch eigenes „Nach-Denken“ möglich, so dafs die Mittheilung unsere Selbstthätigkeit

viel mehr erweckt, als dafs sie deren Aufkommen hinderlich wäre. — Auch darin brauchen wir keine Einschränkung der Fähigkeit, zur Freiheit zu gelangen, zu sehen, dafs es eben von solch' einer Mittheilung von Seiten der Umgebung abhängig ist, ob diese Fähigkeit in uns geweckt und in fruchtbare Bahnen geleitet wird. Denn im Allgemeinen ist in der That durch die Organisation der menschlichen Gesellschaft, durch die Entwickelung der Sprache und des allgemeinen Wissens und im Besonderen durch die Erziehungssitte überall hinreichend dafür gesorgt, dafs jedem Einzelnen das Wesentliche und Wissenswerthe aus jener Welt der Wahrheits-Erkenntnifs übermittelt wird; und zugleich werden auch die Sitten und Ideal-Anschauungen, in denen sich die Lebenserfahrung der Gemeinschaft niedergeschlagen, mitgetheilt, so dafs es auch an Maafsstäben nicht fehlt, welche dem Streben und der Werthschätzung vorerst einmal einen bewährten Weg zeigen und eine bestimmte Entwickelung an die Hand geben, bis eine eigene Orientierung und selbständige Weiterentwickelung ihren Anfang nehmen kann.

Bis hierher also ist in der That eine gewisse Abhängigkeit von der Umgebung, der Gesellschaft, anzuerkennen, wenn auch nicht eine so weit gehende, dafs darüber das Interesse der Freiheit gefährdet wäre. Von nun ab aber beginnt eine relativ unabhängige Selbstentwickelung des Einzelwesens; es ist mehr und mehr darauf angewiesen, sich selbständig zurecht zu finden, die Verantwortung für den eingeschlagenen Weg selbst zu übernehmen. Die intellectuelle Reflexion ist so weit gebracht, dafs sie principiell ihre Thätigkeit beginnen kann; jetzt handelt es sich noch darum, dafs von ihr der Gebrauch gemacht wird, der in der Richtung der sittlichen Freiheit liegt. Denn nur dann, wenn entweder bei einem Jeden von selbst die intellectuelle Reflexion beständig auf dieses Ziel gerichtet ist und nicht durch stärkere Kräfte irgend welcher Art beliebig beiseite gedrängt werden kann, oder doch wenigstens in jedem Augenblick die Fähigkeit besteht, diese Richtung herzustellen, würde hier ein Moment gewonnen sein, das uns den Zugang zur Freiheit sicherstellte. — Die Frage wäre also: wie weit haben wir die Führung unserer

intellectuellen Reflexion in jedem Augenblicke in der Hand, oder doch wenigstens in den entscheidenden Augenblicken, deren Ergebnisse dann maafsgebend bleiben für die weitere Entwickelung?

Halten wir uns an die Erfahrung, so finden wir, dafs von der Fähigkeit der intellectuellen Reflexion, auch nachdem sie zu selbständiger Bethätigung herangewachsen ist, keineswegs überall ein actueller Gebrauch gemacht wird, sondern dafs Dies zum einen Theil an zufälligen Anlässen hängt, zum anderen Theil an der Gewöhnung und an grundsätzlichen Entscheidungen, welche etwa bestimmte Zeiten regelmäfsig oder von Fall zu Fall festsetzen, die solcher Thätigkeit gewidmet sein sollen, oder die Gelegenheiten allgemeingültig bestimmen, bei denen eine Reflexion allemal einsetzen soll. Prinzipiell freilich besteht in jedem Augenblicke die Möglichkeit, uns dem zufälligen Spiele der psychischen Mechanismen und Triebe so weit zu entziehen, dafs wir zu activer Reflexion überzugehen im Stande sind. Allein es scheint, als bliebe dieses Einsetzen der Reflexion lediglich dem Zufall überlassen, soweit wir nicht durch Gewöhnung oder grundsätzliche Entscheidung in einer der angedeuteten Arten dafür gesorgt haben, dafs wir selbst Herr bleiben über das rechtzeitige In-Kraft-treten der Reflexionsfähigkeit. In jedem Falle ergiebt sich als eine sehr wesentliche Bedingung der Selbstbehauptung der schon erarbeiteten Freiheit, dafs wir durch principielle Entscheidungen hinreichend dafür sorgen, in allen bedeutsameren Augenblicken wenigstens die intellectuelle Reflexion zur Hand zu haben und von ihr maafsgebenden Gebrauch zu machen. Wo wir uns gewöhnen, in solchen Augenblicken einfach den gerade sich regenden Trieben und Instincten zu folgen, begeben wir uns immer weiter der freien, eigenen Verfügung über unsere Entscheidungen, wie sie allein auf Grund einer erschöpfenden Reflexion möglich ist, und entfernen uns so immer mehr von dem erstrebten Ziele, von der sittlichen Freiheit.

Andererseits wäre es nun freilich unzweckmäfsig, der intellectuellen Reflexion alle Arbeit erst für den Augenblick der Gelegenheit zur Handlung selbst vorbehalten zu wollen, wo dann weder Zeit, noch auch überall Objectivität genug verbliebe, diese Arbeit

mit der erforderlichen Sicherheit zu Ende zu führen.[1]) Vielmehr wird man nach Möglichkeit für das ganze Gebiet der etwa an einen herantretenden Entscheidungen allgemeine Grundsätze aufzusuchen haben, welche wenigstens die Hauptmomente derselben dauernd festlegen, oder doch so lange, bis eine erneute Reflexion zu anderen, reiferen Ergebnissen gelangt. Denn in der That bedeuten solche Grundsätze oder Vorsätze keineswegs eine derartig unwiderrufliche Festlegung unserer künftigen Entscheidungen, dafs von ihrer Aneignung ab alle Freiheit aus diesen verloren ginge.[2]) Sie dienen nur, um die Bewältigung der Gesammtaufgabe, der erschöpfenden Selbstberathung über das der gegebenen Situation angemessenste Verhalten, möglichst zu erleichtern, indem man sich dabei auf schon früher Durchdachtes stützten kann; nicht aber dürfen sie wie Schranken gefafst werden, an die nun unser Denken überall gebunden wäre. — Selbst im Augenblick der Entscheidung hört die Fähigkeit, unsere Grundsätze einer, wenn auch nur flüchtigen, mehr intuitiv, als discursiv zu vollziehenden Revision zu unterwerfen, keineswegs auf, zumal der actuelle Eindruck der Bedeutsamkeit der betreffenden Entscheidung und ihrer Consequenzen uns hier vielleicht manches in anderem Lichte erscheinen läfst, als wir es bisher anzusehen im Stande waren. Und selbst da, wo es zu einer Abänderung der bisher uns leitenden Grundsätze nicht kommt, zeigt doch auch die in ihrer Richtung sich bewegende Entscheidung noch darin eine gewisse Selbständigkeit ihnen gegenüber, dafs sie sich als eine Kraft darstellt, welche jene Grundsätze auf's neue bestätigt und befestigt. —

Darf somit die Unveränderlichkeit der einmal zu eigen gemachten Grundsätze keine absolute sein, welche eine spätere Revison bei besserer Würdigung der in Betracht kommenden Momente völlig ausschlösse, so müssen wir uns doch andererseits, wenn diese Grundsätze ihre Aufgabe wirklich erfüllen sollen, auf ihre Festigkeit gegenüber etwaigen plötzlich auftauchenden

---

[1]) Vgl. oben S. 233 f.

[2]) Vgl. oben S. 260.

Neigungen und Gelüsten verlassen können. Diese Festigkeit aber läfst sich nicht etwa erst im Augenblick der Entscheidung herstellen, sondern setzt eine systematische Arbeit an uns selbst voraus, die unter Führung der intellectuellen Reflexion uns den Werth der betreffenden Entscheidungsart, sowie den Unwerth der anderen möglichst intensiv zum Bewufstsein bringt und so uns von den entgegenstehenden Trieben und Leidenschaften nach Möglichkeit befreit. Principiell wird sich auf diesem Wege jede beliebige Intensität der Festigkeit unserer Grundsätze erreichen lassen; der Weg zur idealischen Freiheit wird uns somit offen stehen, wofern nur — und damit kommen wir zu unserem Ausgangspunkt zurück — die Führung der intellectuellen Reflexion uns in entsprechendem Maafse in die Hand gegeben ist, so dafs wir es zu genügend klarer Einsicht und zur Wahl zweckmäfsiger Grundsätze zu bringen vermögen.

Nun ist bei dem Verlauf der Reflexion überall zweierlei zu unterscheiden; zuerst die inhaltlichen Momente, welche nach allgemeingültigem Erkenntnifsgesetzen zu gewinnen sind, und sodann die psychologischen Momente, die Bedingungen, die in dem Einzelwesen als solchem gegeben sind und dessen Reflexion beeinflussen. — Nur die letzteren haben wir unmittelbar in der Hand, soweit sich auf dem Boden des uns einmal hier zugewiesenen Materials eine Veränderung und zweckmäfsige Combination der Bedingungen herstellen läfst. Ueber die inhaltlichen Momente, welche sich als Ergebnifs der Reflexion einstellen, haben wir dagegen keine unmittelbare Gewalt; sobald wir alle Bedingungen vorurtheilsloser Erkenntnifs in uns hergestellt, aller Mittel allgemeingültiger Reflexion, wie sie die Menschheit sich erarbeitet hat, uns bemächtigt haben, sind wir an der Grenze unserer vom bewufsten Willen geleiteten Selbstthätigkeit angelangt und müssen es erwarten, was an neuen inhaltlichen Erkenntnissen in uns auftaucht. Allerdings würden wir in diesem Auftauchen neuer intelligibler Inhalte in uns nicht das Walten irgend eines Mechanismus, sondern einen Schritt der activen Selbstentwickelung unseres eigenen Wesens erblicken, gerade so, wie wir das Auftauchen intellectueller Werthgefühle

im Anschlufs an die Arbeit der Reflexion als Bethätigung eigenen Wesens fassen konnten.[1]) Allein diese Selbstentwickelung kann nirgend unmittelbar durch den Willen erzwungen werden; vielmehr vermag dieser nicht mehr, als die ungünstigen Bedingungen solchen Fortschreitens nach Möglichkeit beiseite zu schaffen, die günstigen in weitestem Umfange in sich herzustellen. —

Wie aber steht es nun mit den psychologischen Bedingungen der Reflexion? Hat hier unser Wille unbeschränkte Gewalt? — Wir werden sagen dürfen: principiell allerdings, und zwar unter allen Umständen, sobald nur die Einsicht in die eigentliche Aufgabe klar vor Augen steht. Vorhanden ist nun diese Einsicht überall, oder sollte es doch wenigstens sein, wo die erste Erziehung ihren Zweck erfüllt hat. Denn diese sollte ja dem erst sich entwickelnden Einzelwesen den Weg zur Erreichung wahrhaft eigenen, freien Wollens so weit erschliefsen, dafs die Einsicht in die Nothwendigkeit sich einstellt, alle wichtigeren Entscheidungen durch eine nach Möglichkeit erschöpfende intellectuelle Reflexion vorzubereiten. Allein damit diese in uns vorhandene Einsicht auch wirksam wird, damit sie die Oberhand behält über andere, gleichfalls in uns vorhandene Interessenströmungen, dazu bedarf es eines bestimmten Energie-Aufwandes. — Und dies ist der eigentlich entscheidende Punkt, bis zu dem alle sittliche Zurechnung sich zurückverfolgen läfst, und der als die letzte Bedingung des Emporgelangens zur sittlichen Freiheit sich darstellt: die Handlung wurzelt in der ihr unmittelbar vorangegangenen Willensentscheidung; diese wiederum weitaus überwiegend in den schon mitgebrachten grundsätzlichen Entscheidungen, die nur in geringem Maafse im Augenblick der Gelegenheit zur Handlung noch ergänzt und einer flüchtigen Revision unterworfen werden können; diese letztere, sowie jene grundsätzlichen Entscheidungen aber sind Schöpfungen der intellectuellen Reflexion, so dass diese mit ihren Festsetzungen zuletzt unsere ganze Lebensgestaltung durchdringen und beherrschen mufs. Somit ist es in letzter Instanz die Energie, mit der sie

[1]) Vgl. oben S. 322.

sich durchzusetzen vermag, woran alle idealische Freiheit und Sittlichkeit hängt. —

Diese Energie der Selbstconcentration in der intellectuellen Reflexion läfst sich nun zwar durch Erziehung und Einwirkung idealischer Vorbilder potentiell erheblich steigern und festigen; ihre actuelle Bethätigung aber bleibt doch überall die eigene Leistung des Einzelwesens. Und zwar werden wir in ihr eine absolute Spontaneität dieses letzteren anzuerkennen haben, die ihre Unabhängigkeit von allen subjectiv psychologischen Bedingungen und Mechanismen darin bewährt, dafs sie es zu objectiv allgemeingültigen Erkenntnissen und Wahrheiten zu bringen vermag. Trotzdem wäre diese Spontaneität nicht etwa blind zu nennen und dem „liberum arbitrium" in diesem Sinne an die Seite zu stellen, dessen Wesen und Wirksamkeit man in einer beständigen Zusammenhanglosigkeit der Entscheidungen sehen wollte. Vielmehr wird sie, wie wir sahen, mit den ersten Schritten in das Reich der intelligiblen Zusammenhänge und Wahrheiten bereits sehend gemacht und durch intellectuelle Werthgefühle mit den hier einmal erkannten Inhalten immer enger verbunden. Sie giebt sich hiermit selbst die Richtung ihrer ferneren Entwickelung, die sie dann im Allgemeinen stetig weiter verfolgt.

Nicht als liberum arbitrium also, nicht als blinde, grundlose Wahl zwischen a und non a, im Augenblick der Entscheidung zu einer Handlung darf die Freiheit gefordert werden. Denn damit würde man Unmögliches und ethisch völlig Werthloses, ja Widersinniges verlangen. Wohl aber ist ethische Freiheit zu fordern, wie wir sie definirt haben [1]), und als letzte Bedingung derselben die bei der intellectuellen Reflexion in Frage kommende Fähigkeit, diese zu inscenieren, hinreichend zu vertiefen und endlich zu entscheidenden Ergebnissen zu bringen. — Höchstens von einer Wahl zwischen activer Energie-Einsetzung und passivem Sich-gehen-lassen könnte mithin die Rede sein. Denn in der That bedeutet es, sobald die Fähigkeit der Reflexion einmal er-

---

[1]) Vgl. oben S. 337 ff.

weckt und ihr das Reich der Wahrheiten und Ideale einmal erschlossen ist, überall eine absichtliche Unterlassung dessen, wozu man sich fähig weifs, wenn die erforderliche Energie-Entfaltung nicht erfolgt, und insofern an dieser Stelle eine Wahl zwischen a und non a. Ein „liberum arbitrium“ aber kann diese Wahl dennoch nicht heifsen, da bei diesem die Meinung ist, man entscheide sich grundlos zwischen zwei an sich gleich gewichtigen Motiven, während in unserem Falle alle Motive nur auf der einen Seite stehen und unsere Stellungnahme nur darum schwankend wird, weil wir im rechten Augenblick die nöthige Energie nicht aufwenden mögen, zum Theil auch, weil wir dies bei früheren Gelegenheiten, wo es sich um die Aneignung und Festigung der in Frage kommenden Grundsätze handelte, versäumt haben. Denn überall stehen unsere Entscheidungen, wie unsere früheren Untersuchungen zeigten, in Connex mit allen bisherigen principiellen Entscheidungen. Niemals sind wir in der Lage, mit einem Schlage eine neue grundsätzliche Entscheidung in uns zu schaffen, die dann von selbst dauernd sich erhielte und als gesichertes Besitzthum trotz aller entgegenstehenden Augenblicksregungen gelten könnte. Vielmehr bedarf es überall zur sicheren Aneignung solcher Grundsätze der stetigen, consequenten Arbeit an uns selbst, des ständigen Ineinandergreifens der weiteren Entscheidungen, damit Uebung und Gewöhnung sie uns allmählich zur „anderen Natur“ machen, und die intellectuellen Werthgefühle, die sich an sie heften, immer mehr genährt und vertieft werden.

3. Die sittliche Charakterentwickelung. Schuld und Verantwortlichkeit.

In dem ersten Stadium unserer Entwickelung ist es lediglich das überkommene naiv empirische Wesen, was sich in uns regt. Hier ist noch keine Freiheit; und so kann auch von Schuld und Zurechnung noch nicht die Rede sein. — Durch den Einfluss der näheren Umgebung geschieht es dann, dafs die Fähigkeit der intellectuellen Reflexion allmählich in uns geweckt wird, und

wir zugleich unter dem autoritativen Einflufs der bestimmten Persönlichkeiten, die unsere Entwickelung leiten, uns in naiver Weise gewisse Werthschätzungen aneignen, die wir für maafsgebend halten für unsere Willensentscheidungen. Es sind die Pflicht- und Idealvorstellungen des „individuellen Gewissens“ [1]), in die wir auf solche Art gleichsam hineinwachsen. Mit ihnen zugleich nehmen wir freilich auch schon Inhalte des „socialen Gewissens“ in uns auf, sofern ja unsere Umgebung immer zugleich die Anschauungen und Denkweisen der historischen Gemeinschaft an sich trägt, der wir angehören. Unter dem Einflufs solcher Pflichtvorstellungen nun beginnt der Widerstreit des naiv empirischen, lediglich von Lust- und Unlustregungen des Augenblicks bestimmten Wollens mit einem sich allmählich in uns constituirenden, reflectirten Wollen, das sich auf die Inhalte jener Ideal-Vorstellungen richtet. Hier zuerst kann es auch zu einer Schuld kommen, für die wir die Verantwortlichkeit tragen. Denn obschon jene Werthschätzungen, wie sie in den Pflichtvorstellungen der Umgebung zum Ausdruck kommen, durch uns von dieser einfach übernommen werden, bedeutet doch ihre Aneignung immer schon einen, wenn auch noch so primitiven, Act der Bethätigung eigenen Wesens, eine erste Regung jener selbstgeschaffenen eigenen Werthschätzungen, wie sie in der späteren Entwickelung vor allem durch die intellectuelle Reflexion in uns erweckt werden. Nur wo es lediglich Gewalt ist und darauf begründete Autorität, was uns bestimmte Inhalte als „Pflicht“ vorhält, fehlt dieses Moment der eigenen Anerkennung und Werthschätzung; und die Verantwortlichkeit, die man auch hier noch gegenüber dem Urheber des Machtgebotes empfindet, reicht nur so weit, als die Furcht vor dessen Gewalt, und hat mit dem sittlichen Verantwortungsgefühl nichts gemein.[2])

Dafs wir überhaupt in Schuld gerathen können und thatsächlich, namentlich im ersten Entwickelungsstadium, sehr häufig

[1]) Vgl. oben S. 50 ff.

[2]) Vgl. oben S. 53.

gerathen, ist nicht etwa die Folge unserer überkommenen empirischen Natur, noch vollends Wirkung eines „radikalen Bösen" [1]) in uns, oder der „Erbsünde", wie die ältere Dogmatik will, sondern einfach die Folge davon, daſs wir nicht als schon fertige Wesen in die Welt treten, sondern nur mit ganz keimhaften Anfängen eines eigenen Wesens, aus denen wir in stetiger Arbeit erst alles selbst zu entwickeln und zu gestalten haben, was wir dann als unser eigen sollen betrachten und geltend machen können. Hier liegt der Grund, daſs zunächst ausschlieſslich unser mitgebrachtes empirisches Wesen der Träger unserer Bethätigungen ist, bis ein selbstbegründetes, eigenes Wesen vorhanden ist, das die Leitung übernehmen kann; und an dieser Stelle beginnt dann der Conflict eines doppelten Wesens und Wollens in uns, von dem wir ausgingen. Denn inzwischen haben wir uns gewöhnt, den Regungen unserer empirischen Natur überall Folge zu leisten, so daſs diese Gewohnheit nun eine Macht in uns geworden ist, der das erst aufkommende eigene Wesen nicht sogleich überall gewachsen ist und daher häufig genug für den Augenblick wenigens unterliegt.

In solchen Kämpfen entwickelt sich nun das Gewissen allmählich immer weiter, indem zugleich der Einfluſs der nunmehr erweiterten Umgebung sich geltend macht. Je mehr wir mit der Welt in Berührung kommen, um so häufiger machen wir die Erfahrung, daſs die Werthschätzungen, welche uns bisher unter dem Eindruck der Autorität der ersten Erzieher als unbedingt gültig und allgemein verbindlich gegolten, keineswegs die einzig möglichen sind, daſs wir bei anderen Persönlichkeiten oft anderen und doch ebenso achtbaren begegnen und daſs es nur Spiel des Zufalls war, daſs wir gerade in diese bestimmten Schätzungsweisen hineingewöhnt wurden. So tritt der Einfluſs des individuellen Gewissens immer mehr für uns zurück und macht den Werthschätzungen des socialen Platz, denjenigen also,

---

[1]) Vgl. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft", Erstes Stück.

welche wir bei Allen, mit denen wir in Berührung kommen, in gleicher Weise ausgeprägt finden, und die uns zugleich in der allgemeinen Sitte, den Gesetzen und Ordnungen der Gemeinschaft u. s. f. begegnen. Dieser Erweiterung der Sphäre des Gewissens entspricht aber zugleich eine Befreiung von der bisher von uns für absolut gehaltenen Verbindlichkeit des Autoritativen überhaupt, soweit es nur als solches uns gegenübertrat. Immer mehr regt sich das Bedürfnifs nach eigener Orientirung über die möglichen Werthschätzungen und nach Maafsstäben einer Wahl zwischen ihnen. Diesem Bedürfnifs tragen nun eine Reihe traditionell herausgebildeter Schätzungsweisen Rechnung, wie sie von den mannigfachen Gemeinschaftsbildungen der verschiedensten Art gepflegt und weiterverbreitet werden. Nicht nur die grofse nationale und die kirchliche Gemeinschaft, auch die kleineren Verbände und Vereinigungen, Parteien, Standesgemeinschaften u. dergl. mehr haben ihre besonderen Bestrebungen und Werthprägungen sich geschaffen, unter deren Gesichtspunkt sie alles Leben und Handeln beurtheilen und zu beherrschen suchen. — Bei diesen historisch herausgebildeten Schätzungsweisen, beim Traditionellen, machen nun weitaus die Meisten für immer Halt. Sobald sie unter diesen diejenigen gefunden, die ihnen am meisten zusagen, bei denen sie von ihrem empirischen Wesen am meisten von dem, woran sie hängen, mit herübernehmen können, so fühlen sie keinen Anlafs mehr, darüber hinauszustreben. Und dennoch ist hier nur erst der halbe Weg zur ethischen Freiheit zurückgelegt und von diesem Ziele selbst noch nichts erreicht. Nur als Vorstufe einer weiteren Entwickelung ist der Uebergang vom individuellen zum socialen Gewissen von sittlicher Bedeutung, sofern er uns kritisch macht gegenüber dem mitgebrachten naiv-empirischen Wesen. Allein diese weitere Entwicklung mufs auch wirklich eingeschlagen werden, wenn wir nicht zuletzt nur das Unfreie des individuell Empirischen mit dem nicht minder Unfreien des historisch Traditionellen im Gemeinschaftsleben vertauscht haben sollen.

Der entscheidende Schritt in der Entwickelung zur Freiheit besteht, — das darf als das Ergebnifs unserer Untersuchungen

gelten, — in dem Einsetzen der intellectuellen Reflexion, die uns eine Stellungnahme auf Grund der eigenen Einsicht ermöglicht. Wir bezeichneten diesen Fortschritt als Uebergang zum „intellectuellen Gewissen“[1]), das die höchste erreichbare Stufe der Gewissensentwickelung überhaupt darstellte. Die principielle Hinüberwendung zur Instanz des intectuellen Gewissens giebt uns erst die Fähigkeit in die Hand, für unsere auf diesem Boden begründeten Entschliefsungen die volle Verantwortung zu übernehmen, indem hier allererst unsere Entscheidung ganz nur aus uns selbst hervorgeht und insofern freie, eigene Entscheidung ist. Zwar treten wir, wie wir sahen, durch die intellectuelle Reflexion zugleich in Verbindung mit der gesammten Gedankenarbeit der Menschheit, nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch aller vorangegangenen Generationen. Allein diese Verbindung macht uns nicht etwa abhängig vom Denken Anderer, sondern dient nur zur Orientirung des eigenen Denkens und vermittelt uns das schon Erarbeitete bei einem relativ geringen Aufwand eigener Denkarbeit. Dies ist um so bedeutsamer, als wir erkannten, dafs der Intellect eine wesentlich kritische, nicht eigentlich productive Instanz darstellt, dafs sich mit seiner Hülfe die noch in keinem realen Gedankenlaufe wirklich hergestellte Erkenntnifs auch auf keine Art unmittelbar erzwingen läfst[2]); so ist es von unschätzbarem Werthe, dafs uns ein beständiges Neu-Schaffen von Wahrheiten erspart ist, dafs wir geradezu unendliches Material durch die Gedankenarbeit Anderer zur Verfügung haben und es im Allgemeinen nur einer kritischen Thätigkeit bedarf, um zu einer uns vollkommen befriedigenden Stellungnahme zu gelangen.

Wir haben es versucht, in unserer Analyse des intellectuellen Gewissens die allgemeinen Maafsstäbe der Werthschätzung zusammenzustellen und kritisch zu beleuchten, in deren Aufstellung jene Gedankenarbeit der Menschheit ihren Ausdruck gefunden, um so die eigene Orientirung und kritische Stellung-

[1]) Vgl. oben S. 129 ff.
[2]) Vgl. oben S. 134, 137.

nahme nach Möglichkeit zu erleichtern. Denn Das war es, was uns als die eigentliche Aufgabe aller Ethik erschien: dem Wollen die möglichen Ziele und Ideale seiner Bethätigung zu zeigen[1]) und so eine bewufste, eigene Wahl zwischen ihnen an die Hand zu geben. Zur Gewinnung solcher Ziele und Ideale bedürfen wir vor allem fester Mafsstäbe der Werthschätzung, für die wir die volle Verantwortung zu übernehmen uns entschliefsen können. Und dieser Aufgabe sollten die Untersuchungen, deren Ende wir uns jetzt nähern, gewidmet sein, während wir die Aufgabe der positiven Aufstellung jener Ideale selbst erst im zweiten Theile dieser Ethik wieder aufnehmen werden.

Das Ergebnifs der letzten Ausführungen war, dafs das intellectuelle Gewissen den Gipfel der Gewissensentwickelung überhaupt darstellt. Das bedarf jedoch noch einer Ergänzung, deren Grundgedanke freilich durch frühere Erwägungen schon vorbereitet ist[2]): Das intellectuelle Gewissen zerstört zwar das blind naive Haften an den Pflicht- und Idealvorstellungen des individuellen, wie des socialen Gewissens; allein es kann doch selbst der Aufstellungen dieser Instanzen niemals völlig entbehren, wie ja überhaupt das naiv Empirische niemals an sich als verwerflich oder minderwerthig gefafst werden darf, sondern nur unsere Stellungnahme dazu über Werth und Unwerth der von dorther angeeigneten Schätzungsweisen entscheidet. Das passive, blinde Sich-treiben-lassen von den Verhältnissen und Bedingungen, wie sie gerade kommen, und in die man ohne eigene Wahl hineingestellt ist: darin allein liegt überall das Verwerfliche, Unwürdige, das wir mit Unrecht so oft aufser uns, im empirisch Gegebenen suchen. Ueberall ist es der Nichtgebrauch unserer Freiheit, die versäumte Einsetzung der vollen Energie der intellectuellen Reflexion, worauf in letzter Instanz aller Tadel, den wir erheben, hinausläuft.

So wird denn die Reflexion Vieles von dem, was auf dem

---

[1]) Vgl. oben Einleitung S. 1 ff.

[2]) Vgl. oben S. 240.

Wege der Entwickelung der individuellen und socialen Werthschätzungen sich herausgebildet hat, neben ihren eigenen Aufstellungen immer mit verwerthen können, um auch hieraus das Werthvolle, Fruchtbare herauszulesen und zu Idealen für ein freies Wollen umzuschaffen. Gerade weil sie selbst nicht productiv ist, kann es ihr nur willkommen sein, für ihre kritische Wahlthätigkeit möglichst viel Material zur Vergleichung und Auswahl beisammen zu sehen. Vor allem werden immer die auf ästhetisch-intuitivem Wege gewonnenen Werthschätzungen des individuellen und socialen Gewissens hier in Frage kommen, da in ihnen ebenso wenig, wie in den intellectuell begründeten, pathologische Momente eine Rolle spielen, sie vielmehr den Werthgefühlen durchaus gleichstehen, die wir im Gefolge der Arbeit der intellectuellen Reflexion aus den Tiefen unseres eigenen Wesens aufsteigen sahen, als Bethätigungen dieses innersten, wahren Selbst fassen durften. Hier, wie überall, ist das Interesse der Freiheit gewahrt, sobald nur die betreffenden Gefühle nicht das erste sind, was unsere Entschliefsung bestimmt, vielmehr ihre Stimme erst angehört wird, nachdem die intellectuelle Reflexion alles empirisch Pathologische in uns zum Schweigen gebracht und das allgemein Menschliche wach gerufen hat.

Wie im Einzelwesen das Aufsteigen zum intellectuellen Gewissen den Gipfel der naturgemäfsen Entwickelung des Gewissens bildet, so läfst sich auch im Leben der Menschheit eine ähnliche Entwickelung beobachten. Auch hier tritt immer mehr die blinde Verehrung des blos historisch Gewordenen, Traditionellen zurück hinter dem Streben nach kritischer Orientirung und eigener Einsicht, das in bewufster, freier Selbstbestimmung, ganz nur auf eigene Verantwortung hin, seine Vollendung sucht. — Die Versuche des Empirismus und Realismus, die Entstehung des Gewissens auf natürlich mechanischem Wege zu erklären, erscheinen uns, obschon übrigens verfehlt, doch werthvoll als Symptome dieses allgemeinen Entwickelungsganges, von dem sie freilich nur die eine Seite, die Abwendung von der unbedingten Autorität des Ueberkommenen, zum Ausdruck bringen, ohne nun

ihrerseits dem Streben der Menschheit positive Ziele und Ideale zeigen zu können, noch auch Maafsstäbe, nach denen solche zu suchen und zu beurtheilen wären. Solche zu begründen, schien uns nur eine idealistische Ethik fähig, welche den Gedanken der freien Selbstbestimmung in den Mittelpunkt stellt und von da aus die letzten Ideale alles menschlichen Wollens und Strebens zu bestimmen sucht.

Schluss.

Mit der Gewinnung fester Maafsstäbe der sittlichen Werthschätzung, wie wir sie in den ethischen Axiomen erblicken durften, mit der kritischen Begründung und Sicherstellung des Freiheitsbegriffes andererseits ist die Aufgabe im Wesentlichen zu Ende gebracht, welche die „kritische Grundlegung" der Ethik sich stellen konnte. — Das Ergebnifs, zu dem wir gelangt sind, gewinnt seine volle Bedeutung freilich erst, wenn wir uns seine Tragweite genauer ansehen. Denn nachdem die Autorität aller Pflichtvorstellungen, die nur auf Grund irgendwelcher aufser uns gegebener, objectiver Instanzen oder einer an sich bestehenden Nothwendigkeit für uns verbindlich wären, beseitigt ist, nachdem die Bedingungen wahrer, ethischer Freiheit bezeichnet sind, finden wir uns nun die Bestimmung dessen, was uns als Pflicht gelten soll, völlig in die eigene Hand gegeben. Soweit es uns gelingt, uns zu jener Freiheit zu erheben, ein wahrhaft eigenes, selbstbegründetes Wesen in uns zur Ausprägung zu bringen, sind wir autonom, sind unsere Zielbestimmungen des Wollens und Strebens zugleich Ideale menschlichen Strebens überhaupt. Der Begriff der Pflicht, des Sollens, geht in dem des Idealischen, des wahrhaft eigenen Wollens unter, wird zur sittlichen Selbstverpflichtung, deren Sinn es lediglich ist, dieses von unserem wahren Selbst Gewollte nun auch dauernd festzuhalten, auch da, wo wir

uns den Regungen unseres empirischen Wesens zeitweilig überlassen; und nur dieses empirische Wesen ist es, das dadurch in Pflicht genommen wird.

Auf solchem Boden erwächst nun die Aufgabe, für das ganze Gebiet des uns möglichen Wollens, wie es durch die Sphäre unseres individuellen, socialen und Culturlebens bezeichnet wird, nach freier, eigener Entscheidung die höchsten uns erreichbaren Ideale aufzusuchen und ihnen entsprechend den Werth aller Institutionen, sowie der Organisation der Gemeinschaft überhaupt kritisch zu prüfen, und deren Entwickelungsziel zweckmäfsig zu bestimmen. — Nicht die blinde Weiterführung des historisch Ueberkommenen kann hier das Ziel sein, sondern nur dessen freier Gebrauch im Interesse bewufster, kritisch begründeter Selbstbestimmung der Menschheit. — Es wird die Aufgabe des zweiten Theiles unserer Ethik sein, die hier angedeuteten Gedankengänge systematisch zur Durchführung zu bringen und damit zugleich Manches erst ins rechte Licht zu stellen, was in dieser kritischen Grundlegung noch dunkel bleiben mochte. Denn erst die Anwendung kann überall ein zuverlässiges Urtheil erschliefsen über den Werth oder Unwerth der Principien, welche die Theorie aufgestellt. Nur die Anwendung kann zuletzt darüber entscheiden, ob wir ein Recht hatten, mit Goethe in dem „selbständigen Gewissen“ die wahre „Sonne unseres Sittentages“ zu verehren.

Index.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

ETHIK

VON

MAX WENTSCHER.

II. THEIL.



LEIPZIG
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH
1905.

ETHIK

VON

MAX WENTSCHER.

II. THEIL.



LEIPZIG
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH
1905.

Meiner Elsi.

II. THEIL:

SYSTEM DER ETHIK.

Vorwort.

Wenn wir das Spiel der Menschheitsgeschichte überblicken, so begegnen wir überall den Spuren eines Kampfes der Geister um die Erringung eines in sich werthvolleren, idealischeren menschlichen Daseins und um eine glücklichere Gestaltung des gesellschaftlichen Bodens, auf dem alles Dasein sich abspielt, so dafs dieser der Entfaltung solch' eines höheren, edleren Menschenthums freiesten Raum verstatte. Alle aufstrebenden Ansätze in der Religionsentwickelung sind diesem Kampfe gewidmet, den die sich daran anschliefsende Mythendichtung in ihrer Weise fortsetzt, um ihn der immer bewufster gestaltenden Kunst und Poesie zu überweisen. Und endlich nehmen die Wissenschaften und die Philosophie ihn auf, wieder in eigener Weise, immer systematischer, zielbewufster den Versuchen einer Selbstbesinnung der Menschheit Ausdruck verleihend. Aber nur langsam entwindet sich der Geist den ihn hemmenden feindseligen Gewalten, und nicht, ohne immer auf's Neue wieder in die Schlingen historischer Machtfactoren zu gelangen, welche der menschlichen Schwäche und den Versuchungen, sie auszubeuten, überall entsteigen. Der Schöpfungen des religiösen Bewufstseins bemächtigen sich alsbald der Traditionshang, die Wundersucht, der Aberglaube der Massen und die Herrschsucht eines dadurch zur Macht gelangenden Priesterstandes. Kunst und Dichtung, so ihrer tiefsten, edelsten Wurzeln beraubt, empfangen mehr und mehr vom wechselnden Zeitgeschmack des Publicums ihr Gesetz und müssen es dulden, dafs dem Idealischen, die Menschheit zu höherem Dasein Hinaufhebenden auch das den Sinnen Gefällige, sich Einschmeichelnde gesellt, das sie am

Boden hält und herunterzieht. — Und auch den Wissenschaften ist kein stetiges, sicheres Fortschreiten in der Richtung des obersten Zieles beschieden; sie verlieren sich mehr und mehr in Einzelaufgaben, in Vorfragen, die es erst noch zu erledigen gelte, so dafs bei jedem Fortschritt der Forschung die Summe des noch Uebrigbleibenden ungleich stärker anzuwachsen scheint, als die des glücklich Erledigten. Nur dafs es ihr doch gelingt, in steigendem Maafse das menschliche Denken von Vorurtheilen zu befreien und die Gesetzmäfsigkeiten des Naturzusammenhanges zu ergründen, bringt denn doch dem Emporstreben der Menschheit ein Moment unzweifelhafter Förderung, das auf allmähliche Bewältigung der Hemmnisse unseres Denkens einige Aussicht giebt.

Dieses Suchen nach einer allumfassenden Weltanschauung, welche den Versuchen einer bewufsten Selbstbestimmung der Menschheit zur Grundlage dienen könnte, hat nun — auf dem Boden der Wissenschaft — die Philosophie sich zur Aufgabe gestellt. Wir finden sie auf ihrem Wege bald im Bunde mit der theologischen Fortentwickelung der Religion, bald im Gegensatze zu dieser, immer aber von dem Vertrauen geleitet, die menschliche Vernunft, die eigene Einsicht sei die einzige zulängliche Instanz, das einzig zuverlässige Organ, sich der gesuchten höchsten Wahrheit zu bemächtigen. Das Recht zu diesem Glauben ist ihr oft bestritten worden, bald wissenschaftlich, von Seiten des Skepticismus, der ihr die völlige Ertraglosigkeit all' ihrer Speculationsarbeit entgegenhielt, bald gleichsam von höherem Standpunkte aus, von Seiten der theologisirten Religion, welche gerade in dem Uebervernünftigen, Unbegreiflichen die höchste, göttliche Weisheit suchte. Und dennoch liegt hier gerade die eigentliche Lebensfrage der Menschheit. Sie darf nur dann ganz zu sich selbst, zu freierem, vollendeterem Menschenthum zu gelangen hoffen, wenn sie sich bewufst und endgültig entscheidet, ob sie zur eigenen Einsicht, zur Stimme des eigenen, verselbständigten Gewissens Vertrauen fassen, oder ob sie dauernd fortfahren will, von unverstandenen historischen Mächten, im Banne der Tradition, sich willenlos leiten, sich fortschleppen zu lassen. — Dieser Kampf der Weltanschauungen, im Griechenthum dereinst begonnen, und doch wohl auch von dem Stifter unserer Religion klar genug bezeichnet, durchzieht seither die

ganze Menschheitsgeschichte. Von der Renaissance und der Reformation energischer wieder aufgenommen, in abgeklärter Gestalt und hoher Vollendung von unserem Klassicismus und Kant zur allgemeinen Angelegenheit des nationalen Bewufstseins gemacht, sucht er in unserem Zeitalter mehr denn je seine Entscheidung. Und diese kann — nach dem ganzen bisherigen Gange der Entwickelung des modernen Geistes — nicht zweifelhaft sein. Wir haben thatsächlich längst aufgehört, im Supranaturalismus etwas Höheres, Ehrwürdiges zu erblicken. Wir glauben an keine Wahrheit mehr, die sich unserer Vernunfteinsicht und unserer Gewissenszustimmung dauernd und prinzipiell entzöge, so wenig wir anderseits auch die Schranken unseres thatsächlichen Erkennens und Wissens verleugnen werden. Was höchste Wahrheit, was wahrhaft werthvoll sein soll, mufs wenigstens nicht unvereinbar sein mit unserer Einsicht, unserer freudigen Zustimmung, auch wenn es die Grenzen gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnifs weit hinter sich liefse. — So hat sich die moderne kritische Theologie erhoben, auch auf religiösem Boden den Kampf mit traditioneller Lehre und gehaltlos gewordenem Herkommen aufzunehmen. Und so arbeiten moderne Natur- und Geschichtswissenschaft, Philosophie und Kunst Hand in Hand, der Selbstbesinnung der Menschheit immer klarer und sicherer die Wege weisend. Und unser Zeitalter bedarf solcher Selbstaufklärung, in weit höherem Maafse noch, als alle bisherigen. Das letzte Jahrhundert hat überall die Massen des Volkes zur Mündigkeit erweckt, und in den politischen Verfassungen hat diese Mündigkeit bereits einen praktisch historischen Niederschlag gefunden. Dazu hat die ungeheure Erleichterung und Steigerung des Verkehrs und des allgemeinen Gedankenaustausches eine Intensität des geistigen Gemeinschaftslebens ermöglicht, welche unaufhaltsam auch ein höheres Gemein*bewufstsein* in's Leben ruft und, im Zusammenhange mit der stets sich steigernden allgemeinen Bildung, durch die Schule, wie durch das ganze moderne Leben, immer mehr das Vertrauen zur eigenen Vernunfteinsicht erstarken lassen mufs. So ist es eben jetzt gerade an der Zeit, dieser gesteigerten Neigung und Fähigkeit der Selbstbesinnung der Menschheit die Bahn frei zu machen, ihr ein erfolgreiches, wahre Befriedigung verheifsendes Fortschreiten zu ermöglichen und nicht durch künstliche, autoritative

Forterhaltung des innerlich vom Zeitalter längst Ueberwundenen, unhaltbar Gewordenen zu verkümmern und zu verwirren.

An diesem so unserem Zeitalter zur Aufgabe gewordenen Entscheidungskampfe will diese Ethik an ihrem Theil mitwirken. Und sie erfafst ihn unter dem Grundgedanken der Freiheit. Denn in der That ist es der Kampf um die geistige Selbstbefreiung, um das Fortschreiten zu immer freierem, höherem Menschenthum, um den es sich hier handelt. Und eben, wo diese Freiheit zu suchen sei, welches die Ideale seien, denen sie, in ihrer höchsten Vollendung gefafst, zuzustreben vermag: Das ist es, worin diese Ethik sich den Suchenden zur Führerin anbieten will; nicht, um sie autoritativ auf fertig hinzunehmende Wahrheiten zu verpflichten, sondern nur, um dem Suchen selbst behilflich zu sein und ein fruchtbares Einherschreiten zu ermöglichen. So verzichtet sie auch auf erschöpfende Vollständigkeit und begnügt sich überall mit der Aufzeigung dessen, was prinzipielle Bedeutsamkeit beansprucht. Sie möchte vielmehr zu freier Selbstbestimmung anregen, als selbst Gesetze verkündigen.

Diesem obersten Ziele entsprechend, hat der erste Theil dieses Werkes, die „kritische Grundlegung", zunächst die Nothwendigkeit freier Selbstbestimmung, gegenüber allen autoritativ-heteronomen Begründungsversuchen des Ethischen, zu erweisen versucht, und sodann die Möglichkeit des hier erforderten Freiheitsbegriffes vertheidigt und die Bedingungen der praktischen Erreichung solcher Freiheit aufgezeigt. Der zweite Theil will auf dem so gewonnenen Boden ein System der möglichen Ideale des freien Willens zu begründen suchen oder vielmehr zum Aufbau eines solchen Systems einen ersten Entwurf liefern, dessen Einzelausführung, Ergänzung oder Erweiterung freilich der Einzelpersönlichkeit selbst überlassen bleiben mufs.

Möchte dieser Entwurf Freunde finden und für Manche eine Anregung werden, an dem grofsen geistigen Selbstbefreiungskampfe der Menschheit thätigen und erfolgreichen Antheil zu nehmen.

Königsberg, August 1905.

M. Wentscher.

Inhalt.

Einleitung.

Was am Eingang des ersten Theils dieser Ethik in Aussicht gestellt war, hat sich uns im Laufe der Untersuchung als gerechtfertigt erwiesen. Die Bethätigung freien Wollens in immer höherer, vollendeterer Ausprägung: Das war es, was wir als das ursprüngliche Wesen des Sittlichen, als das eigentlich Werthvolle, Idealische darin erkannten. Wo wir es versuchten, in psychologischer Analyse dem Erlebnifs der Gewissensregung auf den Grund zu kommen, da ergab sich uns als allgemeine Forderung dieses Gewissens das Gebot, mit der höchsten, uns erreichbaren Idealvorstellung in unserem Wollen und Handeln überall zusammenzustimmen. Und als wir dann nach dem Ursprung und der Bedeutung solcher Idealvorstellungen in uns fragten, da zeigte es sich, dafs eben in ihnen zuletzt nur freies, in eigener Werthschätzung sich gründendes Wollen zum Ausdruck gelangt, dafs es keinerlei unserem Wesen fremde, objective, aus eigener Autorität für uns verbindliche Instanzen giebt und geben kann. Nur das naiv blinde Haften am traditionell Ueberkommenen hatte den Schein hervorgebracht, als gäbe es solch' einen für sich bestehenden Sittencodex, dessen Geboten sich zu fügen eben Pflicht wäre, auch wenn unsere Einsicht sich vergeblich abmühte, einen Grund, einen werthvollen Sinn in diesen Geboten zu entdecken. Die Thatsache, dafs solche Sitten und Gebote sich ändern, sich entwickeln im Lauf der Geschichte, zeigte uns,

dafs ihnen eine absolute Verbindlichkeit jedenfalls nicht zukommen konnte, dafs somit auch die etwa vorhandene relative Verpflichtungskraft auf anderweitigen Momenten beruhen mufste, — auf einer Werthschätzung, die wir ihnen aus uns selbst heraus entgegenbringen, in dér mithin schon ein eigenes Wollen zur Geltung gelangt. Auch nicht einmal in uns konnte eine derartige unbedingt verpflichtende Instanz aufgezeigt werden, wie etwa ein absolutes Vernunftgebot oder ein unerforschliches Gefühlsmoment oder eine in unserer Organisation gegebene Naturanlage, ein Naturtrieb oder dergleichen. Nirgend war ein Grund zu entdecken, warum wir, die wollensfähigen Wesen, uns einem solchen Gebote der Vernunft, des Gefühls oder der Natur sollten fügen müssen, solange nicht irgendwo in unserem eigenen Wollen die eigentliche Quelle dieses Gebotes zu Tage trat. Nur was von der eigenen Einsicht und Werthschätzung ergriffen und gebilligt, was zur eigenen Ueberzeugung geworden war, konnte als „idealisch" und darum allein als verbindlich für uns anerkannt werden. So gelangten wir zuletzt dahin, das Gute oder das ethisch Idealische mit dem von unserem eigensten, innersten Wollen Erstrebten geradezu in Eines zu setzen, oder vielmehr die Regsamkeit, die Bethätigung solches Wollens selbst, wie es in dem freien Erwählen von letzten, obersten Idealen des eigenen Verhaltens seinen Ausdruck findet, als das eigentlich Gute, das an sich Werthvolle zu fassen. — Das war es, was den „ethischen Axiomen" zur Grundlage diente; sie verkündigten die sittliche Souveränität unseres eigenen Wollens, wofern dieses nur die Gewifsheit in sich trug, ein wahrhaft eigenes, freies Wollen zu sein, und sich entschlossen zeigte, von dieser seiner Freiheit den kraftvollsten, umfassendsten Gebrauch zu machen.[1])

Die Aufstellung dieses Ideals eines freien Wollens als obersten, ja einzigen Maafsstabes aller Sittlichkeit steht so völlig im Widerspruch zu all' unseren herkömmlichen Vorstellungen von Pflicht und Sitte, von Gut und Böse, dafs es eine vergebliche Hoffnung sein würde, von der theoretischen Beweisführung allein, wie sie

---

[1]) cf. Ethik, I S. 224 ff.

der erste Theil dieser Ethik enthält, schon die Ueberwindung oder auch nur die Beschwichtigung aller der Bedenken zu erwarten, die sich gegen solch' eine Grundlegung der Moral erheben werden. Immer wieder — trotz aller ausdrücklichen Verwahrungen — wird man den Aufruf zur Freiheit so verstehen, als sei damit die Emancipation der Willkür proklamirt. Und die berechtigte Auflehnung des sittlichen Gefühls gegen diesen letzteren Gedanken wird immer zugleich einer unbefangenen Würdigung auch des ersteren im Wege sein. Daran wird alle Theorie nichts ändern; mit einer bloſsen Erörterung der letzten Principien der Sittlichkeit ist es nicht gethan. Soll das Prinzip der Freiheit überhaupt Eingang finden, so bedarf es vor allem praktischer Bestätigung und Rechtfertigung. Es muſs gezeigt werden, wie aus ihm, wenn es zum Fundamente der ganzen Ethik gemacht wird, in der That alle einzelnen Inhalte, alle sittlichen Ideale, Pflichten und Rechte sich ableiten lassen, mit denen es die Ethik überall zu thun hat. Und zwar würde solch' eine Ableitung erst dann uns voll befriedigen können, wenn sich dabei zugleich zeigen lieſse, wie gerade die Einführung des Grundgedankens der Freiheit es überall ist, was diesen einzelnen Inhalten erst ihren eigentlichen Werth verleiht und diesen Werth uns überzeugend machen kann, während ohne dieses Freiheitsmoment nirgend eine zuverlässige Begründung erreichbar wäre, Ansicht gegen Ansicht stehen bliebe, ohne daſs eine von ihnen ihr besseres Recht vor den anderen zu erweisen im Stande wäre.

Was wir hier gefordert, würde nun offenbar seine Erfüllung finden, wenn es uns gelänge, auf dem Boden des Freiheitsprinzips ein vollständiges System der Ethik zu errichten, und zwar so, daſs dieses System in allen seinen Theilen mit innerer Nothwendigkeit aus jenem Princip hervorwächst. Und so können wir in der That als die eigentliche Aufgabe dieses unseres zweiten Theils der Ethik den Aufbau des Systems auf der gewonnenen Grundlage bezeichnen. Wie jedes Moralprincip überhaupt, so würde auch das unsrige seine volle Beglaubigung erst im System empfangen können. Aber der Aufstellung eines solchen scheint in unserem Falle eine Schwierigkeit

im Wege zu stehen. Es liegt ja im Begriffe der Freiheit, dafs in ihr Alles der eigenen Entscheidung des Wollenden selbst überlassen bleibt. Das System aber würde bis ins Einzelne und Kleinste alle unserer Absicht nach „freie“ Entscheidung doch nothwendig festlegen, indem es bestimmte Ideale des Verhaltens aufstellt. Das scheint ein offener Widerspruch. Und wenn es Das ist, so wäre eben damit die Widerlegung unseres Freiheitsprincips gegeben. Denn von der Forderung eines Systems werden wir nichts nachlassen können.

Aber vielleicht besteht der Widerspruch gar nicht in dem Maafse, als es auf den ersten Blick den Anschein hat; er verschwindet vielleicht, wenn wir uns besinnen, wie denn der Freiheitsgedanke eigentlich gemeint war, und andererseits, welchen Sinn wir mit der Aufstellung des Systems verbinden wollen. In der That schlofs die geforderte Freiheit für uns vor Allem das Moment der eigenen Einsicht ein, und — im Zusammenhange damit — der vollendeten Uebersicht über alles uns überhaupt mögliche Wollen, soweit sie sich irgend würde erreichen lassen. Sichert uns nun die Forderung der Zustimmung unserer eigenen Einsicht vor jeder autoritativen Vergewaltigung unseres innersten Selbst, so schliefst sie doch nicht aus, sondern läfst es im Gegentheil sogar wünschenswerth erscheinen, dafs wir uns zur Erreichung solcher Einsicht, zur Vergewisserung über die innere Berechtigung unserer Ueberzeugung, jedes Mittels bedienen, das uns Erfolg verspricht. Da nun unser Denken, zufolge der allgemeinen Mittheilbarkeit alles rein Intellectuellen, so geartet ist, dafs es die schon geleistete Denkarbeit Anderer in weitestem Umfange zu benutzen vermag, ohne darüber das Mindeste von seiner Selbständigkeit und Eigenheit einzubüfsen, so wird das auch in Betreff ethischer Ideale gelten dürfen. Auch hier werden wir in der Lage sein, von einer systematisch durchgeführten kritischen Gedankenarbeit Anderer den gröfsten Vortheil zu ziehen, indem sie uns in die Lage versetzt, jeden Schritt des eigenen Denkens zufolge des Rückhalts, den sie ihm gewährt, mit ungleich gröfserer Sicherheit zu vollziehen, als es dem ganz nur auf sich selbst ge-

stellten Denken des Einzelnen gelingen könnte. — Vollends zu der weiterhin geforderten Erlangung einer auch nur einigermaafsen erschöpfenden Uebersicht über die uns überhaupt möglichen Bethätigungen unseres Wollens können wir der Vorarbeit und Mitarbeit Anderer gar nicht entrathen. Hier mufs der Einzelne sich auf die im Laufe der Geschichte erworbene Erfahrung der Menschheit stützen können, wenn seine Reflexion nicht ganz unzulänglich bleiben soll. Beschränken wir also die Aufgabe, die wir mit der Aufstellung des Systems verfolgen, wesentlich auf solch eine orientierende Hilfeleistung für den einen eigenen Weg noch erst Suchenden, so zeigt sich, dafs in Wahrheit dieses System nicht wohl eine Einschränkung der Freiheit bedeuten kann, sondern gerade das willkommene Mittel werden mufs, zum wahren Vollbesitz dieser Freiheit zu gelangen, überall die eigene Ueberzeugung auf das sichere Fundament einer erschöpfenden, zu Ende gebrachten Reflexion stellen zu können, soweit eine solche überhaupt für uns, die wir ja nicht blos intellectuelle Wesen sind, erreichbar ist.

Doch auch in anderer Beziehung noch wird unser Unternehmen auf Mifstrauen stofsen. Der Freiheitsgedanke, wird man sagen, sei zu leer, zu formal, als dafs aus ihm all' die concreten Einzelbestimmungen sich sollten entwickeln lassen, wie ein System sie doch geben soll. Demzufolge würden auch wir uns voraussichtlich zuletzt gezwungen sehen, einen zweiten selbständigen Anfang des Sittlichen, wenn nicht gar mehrere noch, hinzuzunehmen, falls wir unserer Aufgabe, ein allumfassendes System der Ethik zu liefern, überhaupt einigermaafsen gerecht werden wollten. Eben damit aber würden wir praktisch wieder zu nichte machen, was wir theoretisch — in unserem ersten Theile — mühsam uns erarbeitet: die grundlegende Bedeutung des Freiheitsmomentes, seine alleinige Brauchbarkeit als Maafsstab für alles Sittliche wäre dann nicht mehr aufrecht zu erhalten; unsere ganze Argumentation, die in den Axiomen gipfelte, würde zusammenstürzen.

Allein in Wahrheit steht es doch anders: So, wie wir die Freiheit gefafst wissen wollten, war sie keineswegs jene so

gänzlich leere, blos formale Bestimmung, als welche sie so häufig ausgegeben wird. Sie enthielt vor Allem die eminent positive Forderung in sich, in unserem Wollen den eigentlichen Sinn, den leitenden Gedanken, den ein jedes Wollen überhaupt seiner Natur nach in sich schliefst, in vollster, consequentester Ausprägung zur Geltung zu bringen. Diesen ursprünglichen Sinn des Wollens fanden wir aber darin, dafs in diesem Wollen unser wahres, eigenstes Selbst zur Bethätigung gelangen sollte, nicht etwa nur ein anererbtes oder angewöhntes Stück unseres Wesens. Denn wenn wir auch dergleichen unleugbar in uns vorfinden, so werden wir doch gern zugestehen, dafs es uns viel mehr nur anhaftet, als dafs wir selbst es begründet oder auch nur auf Grund eigener Prüfung in uns zugelassen hätten. Solch' ein echtes, wahrhaft eigenes Wollen setzt aber voraus, dafs wir uns unserer Wollensfähigkeit in ihrem ganzen Umfange bereits bewufst geworden sind, all' die möglichen Ziele und Ideale eines Wollens, wie sie uns als Menschen überhaupt zu Gebote stehen, zu überschauen vermögen, um dann mit wahrer, vollendeter „Freiheit" unsere Wahl zu treffen. Es setzt ferner voraus, dafs wir selbst allererst zur höchsten Stufe der Entwickelung, deren wir fähig sind, uns emporarbeiten, dafs wir das Höchste, Vollendetste in uns zu erreichen streben, was innerhalb der Grenzen der Menschheit nur irgend unser Theil ist. — In dieser Weise aber gefafst, ist die Forderung der Freiheit keinesfalls mehr etwas so völlig Leeres, wie man uns einwerfen möchte. Im Gegentheil, wir werden durch die That den Nachweis liefern können, wie sich aus dieser einzigen Grundforderung das Ganze der sittlichen Werthschätzungen und Einzelbestimmungen mit aller nur wünschenswerthen Sicherheit entwickeln läfst. Zu diesem Ende werden wir die drei Hauptsphären menschlicher Bethätigung, die wir schon kennen lernten, die Sphäre des individuellen, die des nationalen, und endlich die des Kultur-Lebens der Persönlichkeit, nach einander zu durchwandern haben, überall vergleichend und abwägend, was uns hier unter den möglichen Bestrebungen und Bethätigungsweisen nach dem Maafsstabe des Freiheitsgedankens als das

Gröfste, Umfassendste, Wirkungsreichste, Werthvollste erscheint, um so zu den Idealen menschlichen Wollens zu gelangen. Damit wäre dann erreicht, was wir von dem System der Ethik erwarteten; und wir könnten in der That mit gutem Rechte behaupten, dafs diese Aufstellungen des Systems ihrem eigentlich ethischen Inhalt nach doch überall lediglich aus dem Freiheitsprincip hergeleitet seien. Nur freilich, das gesammte Material der uns überhaupt möglichen Bethätigungsweisen unseres Wollens mufs uns schon anderswoher gegeben sein, damit uns die geforderte Auswahl des nach dem Freiheitsmaafsstabe Werthvollsten selbst mit Freiheit geschehen kann. Dieses Material selbst stammt nicht aus unserem letzten Princip, sondern aus der bisherigen eigenen Erfahrung, ergänzt durch die Erfahrung der Menschheit. Nur die Forderung, die Gesammtheit dieser Wollensmöglichkeiten uns so vollzählig und systematisch zu vergegenwärtigen, wie wir dessen bedürfen, um alsdann zu vollendet freier Wahl zwischen ihnen befähigt zu sein, war wiederum unmittelbar dem Freiheitsinteresse selbst, also unserem Grundprincip entnommen.

So wäre es denn eine Ethik entschiedener Willensbejahung, für die wir hier in die Schranken treten wollen. Die Frage liegt nahe, ob sie nicht eben damit schon eine Voraussetzung in sich schliefst, die man keineswegs nothwendig anzuerkennen braucht, und mit der doch, wenn man sie fallen läfst, zugleich unser ganzes System zusammenstürzen müfste. Giebt es nicht thatsächlich auch eine Ethik der Willensverneinung, wie sie der Pessimismus so nachdrücklich und leidenschaftlich zur Anerkennung zu bringen bemüht ist? — Man würde uns vielleicht zugeben: wer sich einmal entschlossen hätte, es mit dem positiven Wollen überhaupt zu versuchen, der könne allenfalls dazu gebracht werden, die Consequenzen anzuerkennen, die wir aus dem Gedanken eines solchen Wollens etwa zu entwickeln vermöchten. Aber eben Das sei die Frage, ob es nicht rathsamer wäre, von vorn herein gerade die entgegengesetzte Richtung einzuschlagen

und vielmehr in der Selbstaufhebung alles Wollens sein Heil zu suchen

Und nicht nur diese pessimistische, auch die christliche Ethik scheint uns im Wege zu stehen. Die ganze Art, wie sie einzig das „Heil der Seele“ in den Mittelpunkt des menschlichen Strebens stellt, wie sie ablehnend und fast feindselig allen Gütern dieser Welt gegenübertritt, uns zu einem Reiche erheben möchte, das „nicht von dieser Welt“ sei, scheint das gerade Widerspiel zu sein von unserer Ethik der freien Willensbethätigung und kraftvollen Benutzung aller uns sich darbietenden Wollensmöglichkeiten auf dem Boden der uns gegebenen, „diesseitigen“ Wirklichkeitswelt. Dort — selbstverleugnende Weltentsagung, Weltflucht; hier — entschlossene Selbstbethätigung, Beherrschung, Benutzung der Welt im Interesse freiester Entfaltung der Persönlichkeit! Dort — alle Hoffnung, alles Streben auf's „Jenseits“ gerichtet; hier — für's Erste einmal ausschliefslich auf's „Diesseits“, das doch allein unserem Wirken und Handeln zugänglich ist!

Der Gegensatz ist unleugbar vorhanden. Wenigstens wie das Christenthum bei seinem Eintritt in die Geschichte sehr bald sich thatsächlich entwickelt hat, wird ihm solch eine weltflüchtige, in's „bessere Jenseits“ hinüberweisende Grundstimmung schwerlich abzustreiten sein, wenn wir auch allmählich gelernt haben, das Tiefste, Werthvollste in ihm nicht gerade ausschliefslich nach dieser Seite hin zu suchen. Auch finden wir sie bei dem Stifter dieser Religion selbst ja keineswegs so einseitig ausgeprägt, wie sie in der späteren Entwickelung sich gestaltet hat. Auf seine Autorität kann sich mithin diese Ethik der Weltflucht nicht eigentlich berufen. Doch gleich viel: wir werden diesen Gegensatz, soweit er besteht, nicht scheuen. Denn nicht um die bedingungslose Zusammenstimmung unserer Ethik mit einem wenn auch noch so ehrwürdigen historischen Vermächtnifs der Menschheit kann es uns zu thun sein. Eine philosophische Ethik ist es sich selbst schuldig, ihren Weg in voller Selbständigkeit zu vollenden, unbeirrt durch alle Rücksichten persönlicher Vorliebe, unbeirrt ebenso durch den machtvollen Ein-

druck erfolgreicher historischer Bewegungen und Strömungen, mögen sie uns auch noch so werthvoll erscheinen. Denn eben diesen Werth, so weit er wirklich vorhanden, soll sie uns gerade aus sich heraus erst verstehen und würdigen lehren; nicht aber soll sie ihrerseits ihn unbesehen hinzunehmen sich verpflichtet glauben, blos weil er Anderen nun einmal als solcher gilt, während sie selber ihn in sich zu begründen vielleicht gar nicht im Stande wäre.

Unsere Antworten also darf der Hinblick auf die pessimistische, wie die christliche Ethik in keinem Falle beeinflussen. Wohl aber können sie uns Anlafs werden, unsere Fragestellung zu erweitern und zu vervollständigen. In der That haben wir bisher vielleicht zu ausschliefslich nur unsere Wollensfähigkeit als solche in's Auge gefafst und daraus unsere Consequenzen gezogen. Wir verfuhren dabei in Gedanken so, als liefse sich diese Fähigkeit in's Ungemessene steigern, und als seien wir selbst einer immer höher aufsteigenden, unbegrenzten Entwickelung fähig, bei der wir zugleich zu immer höherer Befriedigung fortschreiten könnten. — Es wird Zeit, uns zu erinnern, dafs wir mit dieser unserer Wollensfähigkeit und beständigen Höherentwickelung uns doch thatsächlich in sehr fühlbare Grenzen eingeschlossen finden, die im Bisherigen noch keine Stelle gefunden haben. Für unsere Erfahrung wenigstens ist es doch so, dafs wir für die Bethätigung eines Wollens überhaupt nur eine verhältnifsmäfsig beschränkte Zeit, durch die natürlichen Grenzen unseres Daseins bezeichnet, zur Verfügung haben, und dafs danach nicht nur dieses Wollen, sondern eben auch das Dasein selbst, wenigstens in der bisherigen, uns allein verständlichen Weise, ein Ende hat, dafs wir alsdann von Allem scheiden müssen, was wir auf diesem Schauplatz je mit unserem Wollen und Handeln erstrebt und vollendet haben.

In der That werden sich aus der Berücksichtigung dieser unserer empirischen Endlichkeit gewisse Folgerungen ergeben müssen, die auf die Ideal-Aufstellungen unserer Ethik nicht ohne Einflufs bleiben können. Sie sind es vor allem gewesen, welche einst der christlichen Ethik in so weiten Kreisen Eingang ver-

schafft haben. Ein Zeitalter, das die Zustände und Sitten dieser Welt so heillos verfahren vorfand, dafs man in ihr auf seine Rechnung zu kommen, oder etwas, das einigen Werth hätte, vollbringen zu können verzweifeln mufste, erwies sich naturgemäfs besonders empfänglich für eine Lehre, welche das wahre Leben erst in einem in sichere Aussicht gestellten Jenseits beginnen liefs und dementsprechend das Diesseits nur als ein Feld der Uebung und Vorbereitung für jenes Leben gelten lassen wollte. — Uns ist diese pessimistische Einschätzung des diesseitigen Lebens mehr und mehr abhanden gekommen. Seit den Tagen der Renaissance ist im Allgemeinen der Sieg der natürlicheren, weltfreudigen Lebensauffassung gegenüber jener weltflüchtigen oder weltverachtenden entschieden, wenn auch gerade in unserer Zeit die letztere wieder sichtlich an Boden gewinnt. — Unter so veränderten Bedingungen haben nun auch die Forderungen und Ideale der christlichen Ethik, soweit sie nach der Seite des Asketismus hinüberneigen, nicht mehr die gleiche unmittelbare Ueberzeugungskraft für uns, wie für jene früheren Zeitalter. Das ganze Problem überhaupt, das uns durch die Thatsache unserer Endlichkeit gestellt ist, wird als solches nicht mehr mit der früheren Lebhaftigkeit empfunden; man hat sich praktisch auf das Diesseits eingerichtet, als sei es ganz gleichgültig geworden, ob man die hier verfolgten Bestrebungen in's Unbegrenzte fortzusetzen im Stande sei, oder ob man nach gewisser Zeit von dem Schauplatz derselben für immer abberufen werde.

Auch diese moderne Denk- und Schätzungsweise werden wir nicht unbesehen hinnehmen dürfen, als ob sie darum, weil sie unser Zeitalter beherrscht, nun nothwendig auch an sich die höhere, berechtigere sei. Jedenfalls werden wir es nicht so selbstverständlich als die bessere Weisheit gegenüber jener altchristlichen Auffassung anerkennen können, wenn man das Problem, das in der Endlichkeit unseres diesseitigen Lebens für uns nun einmal liegt, einfach dadurch meint erledigen zu können, dafs man ihm keine Beachtung schenkt, dafs man verfährt, als sei jener Thatbestand gar nicht vorhanden, der uns zur Revision

einer blos auf das Diesseits angelegten Ethik veranlassen könnte. Das würde unserer Forderung der Freiheit, wie wir sie gefafst wissen wollten, von Grund aus widersprechen. Denn unsere Grundsätze auf Voraussetzungen einrichten, von denen wir recht wohl wissen könnten, dafs sie in Wirklichkeit nicht erfüllt sind: das hiefse, sich die Wahrheit verbergen, weil man es nicht wagt, ihr ins Angesicht zu blicken; das aber wäre gewifs nicht jene Freiheit, die uns überall als höchstes Ideal vorschwebte. — Allein, macht sich das moderne Denken denn wirklich solcher Gedankenlosigkeit schuldig? Hat es nicht vielmehr eine treffliche Theorie herausgearbeitet, die dem in Frage stehenden Probleme auf's Einleuchtendste Genüge thut? Gehört es nicht gerade zu seinen Haupterrungenschaften, uns von der Befangenheit in der individualistischen Auffassungsweise losgelöst, für eine socialistische allmählich empfänglicher gemacht zu haben? Mag denn immer der Einzelne vom Schauplatz abtreten: die Gattung besteht doch fort. Für die Gemeinschaft bleibt aller Ertrag der Arbeit des Einzelnen, bleiben alle einmal geschaffenen Güter doch erhalten. Um ihretwillen allein ist der Einzelne da, und ist auch das Wirken des Einzelnen da. Dieser Gemeinschaft aber ist eben nicht mit asketischer, weltflüchtiger Denkweise gedient; vielmehr findet sie gerade bei der entschlossenen Einsetzung aller Kräfte der Einzelnen für die Güter dieser Welt am besten ihre Rechnung. — So scheint in der That auf dem Boden der socialistischen Ethik eine Lösung unseres Problems ganz wohl möglich. Aber freilich, sie ist an die Voraussetzungen eben dieser Ethik gebunden; sie verliert allen Sinn, sobald das socialistische Grunddogma in Zweifel gezogen wird, sobald man es nicht mehr anerkennt, dafs der Gemeinschaft der unbedingte Vorrang vor dem Einzelwesen zukomme, als sei sie ein selbständiges Wesen mit eigenen Interessen und Bestrebungen, und als sei der Einzelne selbstverständlich verpflichtet, sich diesen letzteren unbedingt zu unterwerfen.

Wir haben diesen socialethischen Anschauungen gegenüber mit Entschiedenheit uns auf den Boden der Individualethik gestellt. Sie galt uns als die allein berechtigte, durch die

Ergebnisse der psychologischen Untersuchung des Gewissens und seiner Entstehung unabweislich geforderte. Auch hier sehen wir keinen Grund, unsere Entscheidung in irgend einem Punkte zurückzunehmen. Wenn die Socialethik uns über die Endlichkeit des Einzelwesens hinwegzutrösten sucht durch die Hinüberlenkung des Augenmerks auf das Interesse der Gemeinschaft, so wird sie damit Demjenigen, dem der Ernst des Gedankens an seine eigene Endlichkeit einmal zum Bewufstsein gekommen, schwerlich einen Dienst erweisen. Denn was kümmert ihn im Grunde der Fortbestand jener Gemeinschaft, an der er selbst doch eben nicht mehr Theil haben soll, und mit ihm bald auch alle Diejenigen, um deren willen etwa diese Gemeinschaft ihm werth geworden? Wer hat denn eigentlich den Genufs oder ein sonstiges Glücksgefühl vom Bestande der Gesellschaft, wenn doch zuletzt Allen, die dazu gehören, das gleiche Schicksal des Scheidens von allen auf ihrem Boden erwachsenen Gütern unvermeidlich bevorsteht? — Wenn trotzdem der Gedanke unleugbar etwas Bestechendes hat, sich der Sorge um das eigene künftige Schicksal dadurch zu entschlagen, dafs man sein Leben, so lange man darüber noch zu gebieten vermag, dem Wohle der Gemeinschaft, den grofsen Aufgaben der Menschheit zuwendet, so wäre es doch sehr übereilt, darin eine Bestätigung der socialistischen Denkweise sehen zu wollen. Denn hier ist nicht mehr von einer Forderung die Rede, mit der die Gemeinschaft in ihrem Interesse an den Einzelnen heranträte, worin sie ihn lediglich als Mittel für ihre Zwecke verwendete; sondern jetzt ist es der Einzelne, der im eigenen Interesse sich den ihm erreichbaren höchsten Aufgaben zuwendet und unter ihnen nun freilich in erster Linie auch solche findet, die der Gemeinschaft, der Menschheit nützlich sind, — aber nützlich jetzt nach dem Maafsstabe seiner eigenen Ideen und Ideale, nicht etwa der gerade vorherrschenden Meinungen oder Tagesströmungen, welche den „Willen der Gesellschaft“ darstellen.

So finden wir uns hier zuletzt gerade zu den Grundsätzen unserer eigenen Ethik zurückgeführt. Allein noch bleibt die Aufgabe, Das, was hier nur erst als gelegentliches Ergebnifs

am Wege aufgelesen war, nunmehr auch unabhängig von den mancherlei Zufälligkeiten, die dieser Weg im Hinblick auf unseren Zweck in sich schliefsen mochte, in allgemeingültiger Weise zu begründen. Wir hatten es vorhin — im Interesse unseres Freiheitsprincips — abgelehnt, die Ziele und Ideale unseres Wollens so zu bestimmen, als existirte die Thatsache gar nicht, welche der asketisch-pessimistischen Ausprägung der christlichen Ethik zum Ausgangspunkt diente, oder als ginge es uns wenigstens nichts an, dafs unserem Wollen und Wirken auf diesem Schauplatz ein so bestimmtes Ziel gesetzt ist. Aber etwas Anderes wäre es nun doch, die Aufgabe dahin zu bestimmen, uns in unserer Gesammtgestaltung des uns zu Gebote gestellten Daseins so einzurichten, dafs uns jene Thatsache zuletzt schlechterdings gleichgültig bleiben könnte. Wenn Das erreichbar wäre, wenn es uns gelänge, von dem uns letzten Endes freilich bevorstehenden Schicksal, jener unvermeidlichen Abberufung vom Schauplatz all unserer Bestrebungen, uns innerlich unabhängig zu machen, — nicht durch gedankenlose Ablenkung des Blickes, sondern durch thatenfrohe Erfüllung des uns in die Hände gegebenen Daseins mit Zwecken und Aufgaben, die ihren Werth unverlierbar in sich selber tragen, die uns eine Befriedigung gewähren, an der wir nichts anders, von der wir nichts zurückwünschen möchten, was immer auch zuletzt mit uns werden möge: wenn uns Das wirklich gelänge, so würde Das in der That Freiheit sein, Freiheit im höchsten Sinne, der irgend mit diesem Worte sich verbinden liefse. Und solche Stellungnahme gegenüber der Thatsache unserer Endlichkeit wäre umsomehr gerechtfertigt, als sie in jedem Falle die einzige ist, welche uns unabhängig macht von dem, worüber wir Zuverlässiges nun einmal nicht wissen können, von der Frage, ob es überhaupt noch ein Weiterleben giebt nach dem Aufhören dieses Daseins, und von welcher Art dieses künftige Leben etwa zu denken wäre.

So hängt denn Alles davon ab, ob das hier als Forderung aufgestellte Ideal überhaupt realisirbar ist, oder ob nicht zuletzt doch die pessimistische Ethik im Rechte bleibt, welche in aller positiven Bethätigung eines Wollens überhaupt schon

eine Verirrung sieht, einen Abweg von der Richtung, in der allein volle Leidlosigkeit — denn Das ist das Höchste, was man hier als erreichbar sich vorstellt — zu erwarten ist. Allein, wer eine Antwort auf diese Frage sucht, wird doch nicht wohl damit anfangen können, dafs er die Entscheidung im Sinne des Pessimismus einfach vorweg nimmt. Nur wer schon alles uns als Menschen überhaupt mögliche Wollen in sich selber erprobt hätte, würde, wenn er je damit fertig würde, zu der pessimistischen Behauptung von der Unseligkeit all' solches Wollens ein Recht haben; und auch er zuletzt nur für seine Person; denn Andere können ja immer noch im vollstem Maafse da Befriedigung finden, wo sie ihm aus irgendwelchen in seiner besonderen Naturbegabung oder äufseren Umständen wurzelnden Gründen versagt geblieben. — Zudem ist durch die einfache Natureinrichtung, dafs das Menschenleben mit dem Kindesalter beginnt, schon hinreichend dafür Sorge getragen, dafs Niemand an dem Punkte, wo es consequenter Weise doch geschehen müfste, am Eingang seines Lebens in die Lage kommt, sich zwischen der Moral der Willensverneinung und der der Willensbejahung zu entscheiden, sondern dafs man erst dazu einigermaafsen befähigt ist, wenn man bereits ein gut Stück Wegs in der Richtung der letzteren zurückgelegt hat. Wer nun alsdann, wo er bereits ein Urtheil gewonnen über die mannigfaltigen Möglichkeiten der Daseinsgestaltung im Ganzen, wie im Einzelnen, wirklich nichts Besseres, nichts Höheres mit dem ihm selbst zur Gestaltung überwiesenen Dasein anzufangen wüfste, als es fortzuwerfen, Dem soll Das gewifs unbenommen bleiben; es würde an ihm nicht viel verloren sein. Die Aufgabe der Ethik aber kann es nicht sein, darum nun auch alle Anderen auf das Ideal der Willensverneinung festzulegen; sie kann Das umsoweniger wollen, als sie es ja überhaupt nicht darauf anlegt, unsere Schätzung in Betreff dessen, was uns als das Wollenswertheste, als das Idealische erscheinen soll, uns aus der Hand zu nehmen. Nur wird sie jene Willensverneinung, wofern sie ihr überhaupt sittlichen Werth zugestehen soll, auch hier vor allem als freie Entschliefsung, als eigene That des

Willens fordern müssen, so gut wie auch jede Entscheidung für ein anderes Ideal.

Vergegenwärtigen wir uns nach diesen nicht wohl zu vermeidenden Abschweifungen noch einmal unsere Aufgabe. Sie besteht darin, aus der Forderung der höchsten uns erreichbaren Freiheit mit innerer Nothwendigkeit alle jene sittlichen Einzelbestimmungen hervorgehen zu lassen, deren Gesammtheit man als System der Ethik zu bezeichnen pflegt, — so weit diese Einzelbestimmungen auf unzweifelhafte Berechtigung Anspruch erheben können. Diese Aufgabe mufs lösbar sein, wenn es richtig ist, was die theoretischen Ausführungen des ersten Theils unserer Ethik zu erweisen suchten, dafs nämlich der Inhalt des Begriffes des Guten in seinem vollen Umfange und seiner ganzen Tiefe nach erschöpft wird durch den Begriff der Freiheit, oder genauer der Bethätigung freien Wollens, — diese „Freiheit" nun freilich im höchsten Sinne genommen, als idealische Freiheit, wie sie uns als Menschen nur irgend erreichbar ist. Es ist klar: solche Freiheit ist nicht ein natürliches, angestammtes Besitzthum des Menschen, das er in fertiger Ausprägung mit auf die Welt brächte. Sie will vielmehr erst erarbeitet sein; sie ist, näher betrachtet, eine Aufgabe, die unser ganzes Leben erfüllt und deren Endziel trotzdem immer nur in gewisser Annäherung, bei der wir uns begnügen dürfen, niemals wohl in der ganzen Vollendung erreicht werden wird, wie es dem Ideal entsprechen würde. Ja, es ist eine Aufgabe, die im letzten Grunde sogar weit über die Grenzen der Bethätigungsfähigkeit des Einzelwesens hinausgreift. Ihre vollendete Erfüllung würde in der That nichts Geringeres bedeuten, als die bewufste Besitzergreifung alles Gröfsten und Höchsten überhaupt, was irgend der Menschheit zugetheilt ist, die Gestaltung der Gemeinschaftsorganisation, sowie des historischen Lebens und der gesammten Culturarbeit dieser Gemeinschaft nach dem Geiste der Freiheit, — so also, dafs jedem in dieser Gemeinschaft Lebenden dadurch die Möglichkeit er-

wüchse, in sich selber höchste Freiheit zu erreichen und sie wiederum in all' seinem Wirken und Leben in vollendetster Weise zu bethätigen. Kurz: die Arbeit an der Herstellung eines „Reiches der Freiheit" darf als das eigentliche letzte Ziel, als das Ideal unseres sittlichen Lebens mit all' seinen Bestrebungen bezeichnet werden.

Dieses Hinausgreifen der sittlichen Lebensaufgabe über die Grenzen des Einzelwesens bedeutet dennoch nicht etwa ein Verlassen des individualistischen Grundgedankens unserer Ethik, nicht die Rückkehr zu den von uns einmal als unbegründbar erkannten socialistischen Bestimmungsversuchen des sittlichen Inhalts. Vielmehr wird sich zeigen lassen, wie alle social-ethischen Forderungen, so weit wir sie überhaupt als berechtigt anzuerkennen geneigt sein möchten, eben diese Berechtigung zuletzt ausschliefslich dem Freiheits-Interesse des Einzelwesens verdanken. Und andererseits wird zugleich der Hinweis auf zahlreiche Ideale ausgesprochen individualethischen Charakters die Undurchführbarkeit jedes einseitig socialistischen Begründungsversuches der Ethik uns bestätigen.

I. Buch.

Die Gestaltung des individuellen Lebens.

---

1. Capitel.

Erziehung und Bildung.

Im Grunde — Das erkannten wir [1] — ist alles sittliche Leben individuelle Angelegenheit der Einzelpersönlichkeit. Individuell sind die Erlebnisse des Gewissens; individuell, d. h. auf das Interesse des Einzelwesens zugeschnitten, sind alle Forderungen dieser Gewissens-Instanz; individuell, Sache des Einzelnen ist vor allem der Wille und die That, an welche diese Forderungen sich richten. So werden sich uns auch die Interessen des Gemeinschaftslebens, wie die des Culturlebens der Menschheit als begründet lediglich im sittlichen Interesse des Einzelwesens, in dessen eigenstem Wollen, darstellen.

Ist somit für uns der Träger, das Subject des sittlichen Lebens überall ausschliefslich die Einzelpersönlichkeit, so kann sich doch anderseits deren Interesse und sittliche Bethätigung sehr wohl über die Grenzen ihres individuellen Bereiches hinaus erstrecken. Und in der That ist es ein nicht geringer Theil unserer gesammten Bethätigungen, der in solcher Weise über die eigene Sphäre hinausgreift; und zwar dies nicht nur nach Art eines unvermeidlichen Nebenerfolges, sondern so, dafs die Einwirkung auf Andere, oder das Zusammenwirken mit ihnen

[1]) Vgl. Theil I S. 26 f., 52 etc.

2*

geradezu den eigentlichen Inhalt unseres Wollens und Handelns bildet. Wir unterscheiden daher innerhalb des Gesammtgebietes der sittlichen Interessen des Einzelwesens eine Sphäre des im engeren Sinne „individuellen“ Lebens von der Sphäre des historisch nationalen Lebens, sowie andererseits einer solchen des Culturlebens eben dieses Einzelwesens. Die erstere umfaſst gleichsam die Privat-Interessen der Persönlichkeit, alles, was sich als deren eigenste Angelegenheit darstellt, was dem Leben gerade dieser bestimmten Einzelpersönlichkeit das besondere Gepräge gibt. Wir rechnen dazu — im Gegensatz zu der üblichen socialistischen Auffassung — auch die Begründung einer eigenen Familie, das Leben der Freundschaft und Aehnliches. Denn das Alles kommt für uns nicht als Element einer allgemeinen Gemeinschaftsorganisation, nicht als öffentliche Institution in erster Linie in Frage; vielmehr ist es uns vor allem ein Stück der eigenen Lebensgestaltung, und zwar ein höchst bedeutsames, auf Dauer angelegtes Bestandstück dieser selbständigen, ganz aus dem Eigensten der Persönlichkeit hervorgehenden Gestaltungsthätigkeit.

Zum nationalen Leben des Einzelwesens würden wir dagegen Alles rechnen, was sich als Theilnahme am „öffentlichen Leben“ darstellt, unsere Beziehungen zur organisirten historischen Gemeinschaft, in der wir leben, und zwar diese Gemeinschaft als organisirte Gesammtheit, als öffentliche Institution betrachtet, als „Nationalstaat“, in dem zugleich alle Regsamkeit des „nationalen Lebens“ ihre durch die staatliche Macht geschützte Heimstätte gefunden hat.

Von der Sphäre des „individuellen“ und der des historisch nationalen Lebens der Persönlichkeit trennen wir noch eine dritte ab, die wir als die des „Culturlebens“ bezeichnen wollen; sie umfaſst alle menschlichen Bethätigungen, welche — theoretisch, wie praktisch — die Beherrschung und Benutzung der Natur und ihrer Mittel zum Gegenstand haben. Die Abtrennung vom „nationalen“ Leben erscheint uns darum nothwendig, weil die Interessensphäre dieses letzteren naturgemäſs auf die Grenzen der historisch herausgebildeten nationalen Gemeinschaft mit ihren gleich-

falls historisch erwachsenen Bestrebungen sich beschränkt, während die Cultur-Arbeit gegen solche historischen Schranken sehr gleichgültig erscheint, vielmehr durchaus Sache der ganzen Menschheit ist und die Nationen zu einer immer weiter und tiefer greifenden Universal-Organisation hinübertreibt, ihre Sonderprägung immer mehr gegen einander ausgleichend und nivellirend. Auch ist das Verhältnifs des Einzelnen zur Gesammtaufgabe der Culturarbeit — „Cultur" jetzt immer in dem von uns festgesetzten Sinne genommen — ein völlig anderes, wie das zur nationalen Gemeinschaftsorganisation, so viele Wechselbeziehungen im Einzelnen auch stattfinden mögen. Denn hier handelt es sich nicht mehr nur um selbstgeschaffene Zwecke, die wesentlich dem inneren Lebensreichthum dienten, sondern um Aufgaben, hinter denen die harte Nothwendigkeit, das niemals für die Dauer zu befriedigende Bedürfnifs steht, das uns als Naturwesen nun einmal anhaftet. Hier ist somit eine Grenze unserer „Freiheit" gegeben, die wir durch die Arbeit des Intellectes, wie des unmittelbaren Handanlegens immer nur ein Stück hinausschieben, niemals aber ganz beseitigen können.

A. Begründung der Forderung einer Erziehung.

Wir beginnen mit der Sphäre des individuellen Lebens. Unser Freiheitsprinzip fordert in seiner praktischen Anwendung vor allem einen umfassenden Ueberblick über das unserem Wollen überhaupt Zugängliche, Mögliche.[1]) Als Grundlage dazu aber bedarf es vorerst der Berücksichtigung der natürlichen Bedingungen, unter denen unser individuelles Leben sich abspielt, — der Tatsache vor allem, dafs wir nicht als schon fertige Wesen in diese Welt eintreten, sondern nur mit ganz keimhaften Anfängen eines eigenen Wesens;[2]) weiter aber der Thatsache unseres doppelseitigen Zusammenhanges mit der sog. Umgebungswelt, unserer physischen Abhängigkeit von ihr, und wiederum unserer

[1]) Cf. oben S. 5.
[2]) Vgl. Theil I S. 233.

praktischen Wirkungsfähigkeit auf sie; endlich der bereits berührten [1]) Erfahrungsthatsache, dafs dieses individuelle Leben nicht in's Unendliche fortgeführt werden kann, sondern eine, wenn auch unbestimmte, so doch immer eng genug abgegrenzte Gesammtdauer nicht zu überschreiten vermag. Das wäre der reale Boden, die Naturgrundlage, auf die wir uns mit unserer ethischen Grundfrage, „was können wir wollen", gestellt finden. Es ist im Wesentlichen Alles, was uns zur Aufstellung positiver Idealbestimmungen innerhalb der Sphäre des individuellen Lebens zu Gebote steht.

Berücksichtigen wir die zuerst erwähnte Thatsache, dafs wir bei unserem Eintritt in die Welt noch völlig unfertig sind, dafs hier von einem eigenen Selbst und dementsprechend von einem in diesem Selbst begründeten wahrhaft eigenen und somit „freien" Wollen noch nicht die Rede sein kann, so scheint damit die Position unserer Ethik auf den ersten Blick ernstlich bedroht. Unser Freiheitsprincip scheint uns für dieses erste Entwickelungsstadium wenigstens vollständig im Stiche zu lassen. Denn eben jenes „wahrhaft eigene Wesen", das in dem „freien Wollen" zur Bethätigung gelangen sollte, ist ja noch nicht da, oder doch nur erst so unentwickelt, dafs eine bewufste, vollgültige Selbstbethätigung noch nicht in Frage kommen kann. — Unter solchen Umständen aber ist auch nicht abzusehen, auf welchem Wege es überhaupt zur Entwickelung eines eigenen Selbst je soll kommen können, das eigentlich sich selbst immer schon voraussetzt. Soweit dieses Selbst aber in jenem keimhaften Erstlingsstadium schon vorhanden ist, fehlt es ihm offenbar noch an jeder Einsicht und der darauf sich aufbauenden eigenen Wollensfähigkeit, um eine zweckmäfsige Selbstentwickelung ins Werk zu setzen.

Kann somit die Herausbildung wahrhaft eigenen Wesens und eigenen, freien Wollens in jenem Stadium der Entwickelung unmöglich von dem Einzelwesen selbst ausgehen, so wird sie offenbar von Anderen übernommen und geleitet werden müssen, wenn es überhaupt je dazu kommen soll. Und in der That sehen

[1]) Cf. oben S. 9 ff.

wir in der Wirklichkeit das, was wir hier fordern, überall in der Arbeit der Erziehung geleistet, die ja im Anfang ausschliefslich in den Händen der Umgebung liegt, bis allmählich mehr und mehr die Selbsterziehung an die Stelle treten kann. — Nun aber fragt es sich: wie verträgt sich solche Erziehung durch Andere mit der „Freiheit" des Zöglings? Und nicht blos vertragen müfste sie sich mit diesem Freiheits-Interesse; sie müfste auch, sofern sie auf dem Boden unserer Ethik berechtigt sein soll, aus eben diesem Interesse selbst hervorgehen, in gewissem Sinne gerade der eigentliche Ausdruck desselben sein. Das aber scheint ihrem Begriffe vollkommen zu widersprechen. Erziehung bedeutet doch immer eine gewisse Bevormundung, eine gelegentliche Nichtbeachtung oder Zurückweisung dessen, was uns als Wille des Zöglings keimhaft entgegentritt. Wie soll damit dessen „Freiheit" vereinigt werden? — Und noch nach anderer Seite hin scheint unsere Forderung einer Erziehung die Schranken einer „Individual-Ethik" zu durchbrechen. Denn auch den zu dieser Erziehung herangezogenen Personen der Umgebung wird ja eben damit eine Aufgabe, eine Verpflichtung auferlegt, die an sich, wie es scheint, gar nicht nothwendig in der Richtung ihres eigenen Wollens und eigenen Interesses zu liegen braucht, sondern sich vielmehr als Rücksichtnahme auf ein anderes Wesen darstellt. Wir werden auf diese letztere Schwierigkeit in späterem Zusammenhange zurückzukommen haben. Hier interessirt uns vor allem das Problem, wie die doch immer bevormundende Erziehung sich mit der Freiheit des Zöglings selbst vereinigen läfst.

Zunächst kann über die Nothwendigkeit einer Erziehung — gerade im Freiheitsinteresse — kein Zweifel bestehen, nachdem wir einmal anerkannt haben, dafs das eben in die Welt eintretende Individuum weder schon ein eigenes Wesen mitbringt, noch aus sich selbst heraus zur Erarbeitung eines solchen befähigt wäre. Denn was wir auf die Welt mitbringen, kann doch in keinem Falle schon als wahres, eigenes Selbst bezeichnet werden; es ist in keinem Stücke unser eigenes Werk, vielmehr eine als gegeben von uns vorgefundene Summe von Fähigkeiten,

Anlagen und Eigenheiten, in denen die individuelle Eigenart der Erzeuger in unberechenbarer Auswahl und Zusammensetzung neu in's Leben tritt und offenbar noch eine Reihe anderer zufälliger Umstände mitwirkend hereinspielt. Soll es also überhaupt zur Herausbildung eines eigenen Selbst und der Fähigkeit eines freien Wollens in uns kommen, so bedürfen wir für den Anfang wenigstens nothwendig einer Einwirkung von aufsen her — einer Erziehung; und die Frage kann nur noch sein, wie diese Erziehung zu gestalten wäre, welches ihr eigentlicher Sinn, ihr Ziel sein müfste, wenn sie dem Freiheitsinteresse dienen soll.

Hier aber ergiebt sich die Antwort schon von selbst: Aufgabe aller Erziehung und Bildung müfste es ausschliefslich sein, dem Zögling zur Begründung eines wahrhaft eigenen Wesens den Weg zu zeigen und zu ebnen und so ihm zur Freiheit emporzuhelfen. Und wenn diese Erziehung sich auch genöthigt sehen sollte, anfänglich vielfach bevormundend zu verfahren, bald zu verwehren, bald zu gebieten, vielleicht sogar gelegentlich Gewalt zu gebrauchen, so würde doch auch das Alles sich rechtfertigen, sobald es nur wirklich überall unter dem Gesichtspunkte geschieht, im Zöglinge die Fähigkeit wahrhaft freien Wollens zu erwecken und zu fördern. Kann auch von Seiten des Letzteren im Augenblick keine Zustimmung erwartet werden, so darf doch — nach unseren Axiomen — mit vollem Rechte vorausgesetzt werden, dafs von dem später mündig gewordenen, d. h. nunmehr zu freier Entscheidung befähigten Zögling die gegenwärtig noch nicht erreichbare Zustimmung nachgeholt werden wird, ja, dafs alsdann sogar sein Vorwurf uns treffen würde, wenn wir bei der Erziehung nicht das spätere, zur Freiheit gelangte Ich des Zöglings, sondern das frühere, noch keiner wirklich eigenen, freien Entscheidung fähige um „seinen Willen" befragt und diesen zum Maafsstabe unseres Verhaltens in der Frage seiner Erziehung genommen hätten. So dürfen wir sagen: die Erziehung zur Freiheit ist in dem vorweg genommenen freien Wollen des Zöglings selbst begründet und gerechtfertigt. Und diese Begründung der Erziehung halten wir für die einzig

mögliche, einzig ethische, während die gewöhnliche „socialistische“ Begründungsweise, wonach man den Zögling zum „brauchbaren Gliede der Gesellschaft“ machen möchte, in der That als willkürlicher Eingriff in die Freiheitsrechte des Einzelwesens durch nichts gerechtfertigt werden kann, als durch den Egoismus und die Macht der Gesellschaft, beides Momente, in denen wir ethische Motive nicht zu erblicken vermögen; auch dann nicht, wenn man darauf hinweist, dafs hier die Durchführung des Interesses der Gesellschaft zuletzt ja auch dem Einzelwesen zu Gute kommen werde. Man mufs sich hier entscheiden: entweder hat man wirklich dieses Interesse des Einzelwesens im Auge, und dann ist das Princip der socialistischen Begründung der Ethik durchbrochen; oder man geht von dem Interesse der Gemeinschaft aus, und dann ist es eben kein ethisches Motiv mehr, was dem Einzelwesen hier gegenübergestellt wird. — Dem gegenüber ist für uns die Erziehung an keinem Punkte blose Aufzwängung eines stärkeren fremden Wollens, sondern nur die Durchführung des vorweg genommenen eigenen Wollens des Zöglings selbst. Von hier aus allein werden alle weiteren Bestimmungen über die Handhabung der Erziehung, wie über Inhalt und Umfang der Bildung zu gewinnen sein.

B. Die Erziehung durch Andere.

Die ursprünglichen Anlagen und Eigenheiten unseres Wesens, die das Individuum mit auf die Welt bringt, finden wir — nach allgemeinem Naturzusammenhang — in vielfacher Abhängigkeit von der Individualität der Erzeuger. Sind wir auch noch nicht in der Lage, die Gesetze dieser erblichen Uebertragung im Einzelnen namhaft zu machen, so begegnen wir doch überall in der Erfahrung so unverkennbaren Spuren derselben, dafs über die Thatsächlichkeit solcher Abhängigkeitsbeziehungen kein Zweifel sein kann. Daraus ergeben sich für unsere Ethik unter Berücksichtigung des Freiheitsinteresses sogleich weitere Consequenzen. Zuerst die, dafs in erster Linie die Eltern des

Zöglings, und zwar nicht blos aus praktischen, sondern auch aus ethischen Gründen, die berufenen Erzieher des Kindes sind. Gerade jene erblich übertragene Wesensverwandtschaft befähigt sie dazu in besonderem Maafse. Nicht nur, dafs sie allen Eigenheiten und Anlagen des Kindes ein auf eigener Erfahrung in reichem Maafse begründetes Verständnifs entgegenbringen werden: sie kennen vielmehr — auf Grund eben dieser eigenen Erfahrung — zugleich auch die Widerstände, die Hindernisse und Gefahren, welche die Umgebungswelt diesen Wesenseigenheiten bei ihrem Hervortreten im Allgemeinen entgegenstellt; sie wissen, wie die in ihrem Wesen enthaltenen Züge und Kräfte in der Berührung mit den gewöhnlichen Ereignissen des Lebens und den Wechselfällen des Schicksals sich zu bewähren pflegen, was sich aus ihnen möglicherweise machen läfst und wie man sie am besten etwa verwerthen könnte. — So werden sie dem Zögling manche vergeblichen Bestrebungen und Entwickelungs-Seitenwege ersparen können, und zugleich die vorhandenen Kräfte und Anlagen auf's Wirksamste herauszubilden und zweckmäfsig zusammenzufassen in der Lage sein.

Auf der anderen Seite liegt in eben dieser Wesensverwandtschaft naturgemäfs auch eine gewisse Gefahr für die Erziehung. Wie sie dem Freiheitsinteresse des Zöglings förderlich ist, sofern sie die Erzieher befähigt, den Sonderanlagen desselben in besonderem Maafse gerecht zu werden, aus ihnen alles zu machen, was irgend sich daraus machen läfst, kann sie doch eben diesem Freiheitsinteresse auch hinderlich werden. Der ganze Gesichtskreis der Erziehung kann allzu leicht von vorn herein auf die individuellen Eigenheiten eingeschränkt werden und darüber die Erweckung und Entwickelung anderer Kräfte zu kurz kommen, die doch dem späteren, mehr zur Selbständigkeit gelangten Willen des Zöglings erwünscht sein könnten. Ueberhaupt liegt die Gefahr nahe, dafs der Zögling von vorn herein auf die Ausbildung solcher überkommenen Eigenschaften gleichsam festgelegt wird, so dafs ihm nachher zu eigener, freier Wahl seiner gesammten Entwickelungsrichtung kaum noch die Fähigkeit verbleibt. Dieser Gefahr der Einseitigkeit der ganzen

Erziehung ist nun zum Theil freilich dadurch schon vorgebeugt, dafs durch die erbliche Uebertragung im Allgemeinen aus beiden Individualitäten der Eltern Züge übernommen werden, und dafs auch bei der Erziehung selbst wiederum diese zwei Individualitäten zusammenzuwirken im Stande sind. Und — beiläufig bemerkt — aus diesem Grunde schon würde es sich rechtfertigen, dafs wir die Eheschliefsung zwischen allzu nahen Verwandten, bei denen eine verhältnifsmäfsig weitgehende natürliche Wesensverwandtschaft anzunehmen ist, sehr allgemein mifsbilligen, — noch ganz abgesehen von den häufig beobachteten körperlichen und geistigen Schädigungen, welche die Nachkommenschaft solcher Ehen bedrohen. — Ebenso ergeben sich von hier aus schon Consequenzen, auf die wir später in anderem Zusammenhange noch zurückzukommen haben: so die Forderung der monogamen Ehe, sowie die andere einer annähernd gleichen Betheiligung beider Gatten an der Erziehung der Kinder, und des principiell gleichen Rechtes Beider auf diese Erziehung.

Wirksamer noch wird der Gefahr eines allzu individuellen Zuschnittes der elterlichen Erziehung durch den Verkehr des Zöglings mit Anderen begegnet, mit Altersgenossen oder schon Gereifteren. Der beständige Vergleich mit diesen führt unausbleiblich mehr und mehr zur wechselseitigen Mittheilung und Ausgleichung der einseitig hervortretenden individuellen Besonderheiten, so dafs der Ueberblick über die überhaupt erreichbaren Bethätigungsmöglichkeiten immer reichhaltiger und umfassender sich gestalten wird. — In den höher entwickelten Culturstaaten kommt diesem Ausgleichungsbedürfnifs der überkommenen Individualitäten als ein günstiges Moment noch die Organisation des Schulwesens zu Gute, — oft sogar in solchem Maafse, dafs man schon ernstlich eine zu weitgehende Unterdrückung aller Individualität und eine unerwünschte Uniformirung des Denkens befürchtet hat. Eine solche würden wir, als dem Freiheitsinteresse gerade entgegengesetzt, naturgemäfs nicht befürworten können. Aber die vorhin geforderte unbehinderte Vergleichung mit Gleichstrebenden wird dadurch in ihrem Werthe keineswegs vermindert, dafs dabei auch ein Zuviel

der Ausgleichung möglich bleibt. Vielmehr überwiegen die Vorzüge einer derartigen Organisation ganz augenscheinlich gegenüber allen solchen Bedenken. Die frühe schon sich bietende Gelegenheit, sich auch in Andere, in fremde Individualitäten finden zu lernen, ihnen das abzusehen, worin sie einem selbst überlegen oder bevorzugt erscheinen, endlich die beständige Anregung zur Erkenntnifs und objectiven Einschätzung der eigenen Individualität mit ihren etwaigen Vorzügen und Schwächen: Das alles möchten wir in der Schulerziehung doch nicht missen, und wir würden es auch für recht wohl erreichbar halten, ohne dafs dafür jene befürchteten Nachtheile unumgänglich in Kauf genommen werden müfsten; sie werden durch zweckmäfsige Organisation des Schulwesens und entsprechende Handhabung des der Schule zufallenden Antheils an der Erziehung zu vermeiden sein. — Freilich wird die Ergänzung der Bildung und Erziehung, wie sie die Schule leistet, durch häusliche, elterliche Erziehung immer dringend erwünscht bleiben, da nur diese der Individualität genügend Rechnung zu tragen im Stande ist. Aber die völlige Verlegung aller Erziehung in das Elternhaus, eine ausgesprochene Privaterziehung des Einzelnen, würden wir aus den angeführten Gründen, zu denen wir übrigens später noch andere werden hinzutreten sehen, höchstens als Nothbehelf anerkennen, niemals aber als das eigentliche Ideal gelten lassen können.

Ist einmal die vollendete Freiheit des Zöglings als das oberste, leitende Ziel aller Erziehung und Bildung erkannt, so ergeben sich daraus sogleich auch die Gesichtspunkte, nach denen die Handhabung dieser Erziehung einzurichten wäre. Ueberall bei der Durchführung seiner Aufgabe mufs der Erzieher sich bewufst bleiben, dafs es nicht gilt, eine fremde Individualität zu unterdrücken oder gewaltsam nach der eigenen umzumodeln, sondern nur dem Zögling zu helfen, zu einem wahrhaft eigenen Selbst sich emporzuarbeiten. Die Erziehung wird nur da ihren Zweck wirklich erfüllen, wo sie Ernst macht mit unserem Grund-

axiom, dafs ein jedes wollensfähige Wesen von Natur bestrebt ist, sein Wollen immer mehr zu einem wahrhaft eigenen, freien Wollen zu entwickeln. Sie darf für das, was sie im letzten Grunde mitteilen will, im Zögling überall eigenstes, innerstes Interesse als ursprünglich vorhanden voraussetzen. Die Aufgabe kann nur sein, mit diesem vorhandenen eigenen Wollen stetig die Verbindung herzustellen, und so im Zögling das sichere Gefühl wachzurufen, dafs man mit ihm einem gemeinsamen Ziele zustrebt, nicht ihn in Bahnen zwängen will, die seinem eigensten Wesen und Wollen fremd sind. Anknüpfung an vorhandene positive Ansätze zu eigenen Bestrebungen und Bethätigungen ist somit vom freiheits-ethischen Gesichtspunkte aus die angemessenste Art, die daneben natürlich auch vorhandenen unfruchtbaren und negativen Neigungen allmählich zu überwinden, während der Versuch einer direkten Bekämpfung und gewaltsamen Unterdrückung dieser letzteren dem Zögling vor allem den Widerspruch des eigenen Wollens mit dem des Erziehers zum Bewufstsein bringt, in ihm ein Gefühl der Unfreiheit, der Vergewaltigung erweckt, das der gewollten ethischen Förderung desselben nothwendig im Wege sein mufs; und auch praktisch wird es den Erfolg der Erziehung unvermeidlich beeinträchtigen, indem das hier einmal erweckte innere Widerstreben des Zöglings sich allzu leicht alsbald auf alle Einwirkungsversuche des Erziehers überhaupt verbreitet.

Auch für den Inhalt, das Ziel der mitzutheilenden Erziehung und Bildung lassen sich die mafsgebenden Gesichtspunkte von unserem Freiheitsgedanken aus leicht entwickeln. Immer haben wir dabei festzuhalten, dafs es lediglich die Aufgabe ist, dem Zögling den Weg zur Herausbildung eines eigenen freien Wollens zu erschliefsen, niemals aber, irgendwelchen Inhalt als für sich bestehenden Selbstzweck oder als in irgendwelchen nun einmal gegebenen objectiven Verhältnissen und Bedingungen nothwendig begründete Forderung mitzutheilen. Das von uns auf die Welt mitgebrachte „empirische" Wesen konnte noch nicht als jenes wahrhaft eigene Wesen anerkannt werden, aus dem das ethisch zu fordernde freie Wollen sollte hervorgehen

können. Es ist ja noch in keinem Stücke unser eigenes Werk, wir finden es vielmehr bereits in uns vor, uns mitgegeben nach Gesetzen und unter Bedingungen, deren Wirksamkeit völlig vor unserem Ins-Dasein-treten lag, unserer bewufsten Beeinflussung völlig entzogen war. Da nun anderseits doch eben dieses überkommene empirische Wesen uns stets mit ganz besonderer Festigkeit anhaftet, so dafs es sich allen Neuerungsversuchen in uns, allen Bemühungen zum Aufbau eines eigenen Wesens zunächst immer überlegen erweist und deren stärkstes Hindernifs bildet, so scheint die erste Aufgabe der Erziehung darin zu bestehen, diese mitgebrachte Eigenart unseres Wesens nach Möglichkeit zu unterdrücken oder auszurotten, um so für die Aufrichtung eines Neuen, Idealischen in uns Platz zu gewinnen und wahre, ethische Freiheit zu ermöglichen. Und in der That hat es an Erziehungsidealen in der Geschichte der Menschheit nicht gefehlt, welche einen solchen radicalen Weg als den einzig gangbaren empfehlen wollten. Auch in die Religionen und deren theologischen Ausbau haben derartige Theorien vielfach Eingang gefunden; die asketische Auffassung alles „Natürlichen“, und so auch unserer eigenen gesammten Naturausstattung als des eigentlichen Sitzes und Quells aller Sünde mufste in der That den Gedanken nahe legen, dafs nur in der völligen Abtötung des „Fleisches“, d. h. eben des überkommenen empirischen Wesens in uns, das Heil zu gewinnen sei. — Wir Modernen haben seit der Renaissance allmählich wieder mehr Ehrfurcht vor der Natur gelernt, und so auch vor der Natur in uns, vor den mitgebrachten Anlagen und Kräften. Nicht in ihnen selbst mehr sehen wir die Quelle des Bösen oder Schlechten in uns, sondern nur in ihrem falschen Gebrauch, in unserer blinden Hingebung oder Ueberlassung an das Walten und Wuchern jener Kräfte, anstatt dafs wir über sie herrschen, sie mit Freiheit gebrauchen sollten. Und in der That ist eben dies die Stellungnahme, die sich auf dem Boden unserer Freiheitsethik ergiebt. Es läge eine gewisse Armut und Feigheit darin, wenn wir mit den überkommenen Naturanlagen nichts weiter anzufangen wüfsten, als sie auszurotten oder zu unterdrücken. Hier ist uns ein Material in die

Hand gegeben, das bei richtiger Verwendung ganz augenscheinlich gerade der fruchtbarsten Erweiterung der Sphäre freien Wollens dienstbar gemacht werden kann. Somit kann die Aufgabe der Erziehung immer nur sein, uns zur freien Beherrschung dieses uns mitgegebenen Naturcapitals emporzuhelfen, nicht aber dieses selbst zu vernichten. Zu bekämpfen ist überall nur die naive blind pathologische Uebernahme von Momenten unseres empirischen Wesens in unser aufkeimendes eigenes Wollen und die ebenso blinde Hineingewöhnung in derartige Bethätigung, die es zur Begründung eines eigenen Selbst überhaupt gar nicht kommen lassen würde.

In doppelter Weise mithin würde bei dem so bestimmten Ziele der Erziehung auf Freiheit in uns hingearbeitet werden: einmal schon durch die Loslösung von dem überkommenen empirischen Wesen; und sodann, darüber hinausgreifend, durch die Anleitung zu umfassendstem Gebrauch, zu fruchtbarster Verwerthung des uns hier zu Gebote gestellten Capitals. Die Erziehung will uns zur Erlangung einer eigenen Persönlichkeit verhelfen, uns in die Herrschaft einsetzen, zu der wir als zur Freiheit befähigte Wesen berufen sind. Alles in uns soll eigene, freie Schöpfung unseres Ich sein, oder wenigstens der eigenen, freien Wahl dieses Ich seine Aufnahme in unser Wesen verdanken: Das ist die Aufgabe, welche die Ethik des freien Wollens der Erziehung mit voller Klarheit stellt, und von der sie nichts nachlassen kann, ohne sich selbst aufzugeben. — Die Durchführung dieser Aufgabe im Einzelnen, unter Berücksichtigung der menschlichen Natur, wie sie die Erfahrung uns an die Hand giebt, würde aus dem Rahmen der Ethik herausfallen. Sie darf der Pädagogik überlassen bleiben. Allein eine principielle Schwierigkeit steht noch zurück, ohne deren Erledigung der Gedanke einer Herausbildung der Freiheit in uns sich immer wieder in blose Illusion zu verflüchtigen droht. Wir haben darauf näher einzugehen.

Soll schon die erste Begründung eigenen Wesens in uns unsere eigene That sein, zu der uns die Erziehung nur behilflich

ist, ohne sie doch uns abnehmen zu können, so entsteht die Frage, wer denn nun der Thäter, das Subject dieser That sein soll. Antworten wir, unser empirisches Ich, so würden wir diesem eben damit schon eine That der Freiheit zuschreiben, während wir doch alle Freiheit erst in dem von uns selbst geschaffenen oder doch gewählten Wesen für möglich erklärt haben. Nehmen wir aber eben dieses letztere als das gesuchte Subject jener That, so scheint es in gewissem Sinne sein eigener Schöpfer sein zu müssen; sein Dasein würde schon vorausgesetzt werden, damit jene That, durch die es doch erst zum Dasein sollte gelangen können, überhaupt erfolgen könnte. Es ist hier die Stelle, wo notwendig alle Freiheit auf einen regressus in infinitum führt, indem jede Begründung eines eigenen Selbst im Subject selbst immer schon erste Anfänge wenigstens eines solchen selbstbegründeten eigenen Selbst voraussetzt. Diese Schwierigkeit läfst sich auf keine Art umgehen. Sie ist darin begründet, dafs die Entwickelung unseres Ich ganz von unten auf beginnt, ja dafs sie überhaupt beginnt, dafs wir uns nicht bereits als fertige Wesen in dieser Welt vorfinden.[1]) So sind wir nicht in der Lage, die erste Entstehung eigenen Wesens in uns in ihrem Hergang bestimmt zu verfolgen und anschaulich zu schildern. Genug, wenn es gelingt, wenigstens die Möglichkeit einer Erfüllung der im Interesse der Freiheit gestellten Forderungen glaubhaft zu machen, die Widersprüche zu beseitigen, die diesem Begriffe in seiner Anwendung auf in der Zeit entstehende und erst allmählich sich entwickelnde Wesen entgegenzustehen scheinen.

Zwei Momente wenigstens lassen sich angeben, auf deren erste Entwickelung, mag diese an sich auch in gleiches Dunkel gehüllt sein, die Entstehung unseres eigenen, wahren Selbst im Wesentlichen zurückgeführt werden kann. Das eine ist die Fähigkeit der intellectuelle Reflexion; das andere die ästhetische Gefühlsempfänglichkeit.[2]) Beide dürfen

[1]) Vgl. Theil I S. 314 ff.

[2]) Diese Bezeichnung ist der Kürze halber so gewählt, obschon sie nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch vielleicht nicht ganz genau ist. Gemeint ist ganz allgemein jene höhere Gefühlsempfänglichkeit, die ihren Ausdruck in

wir der Anlage nach in jedem Menschen voraussetzen, und zwar als überall gleichartig in dem Sinne, dafs wir bei richtigem und erschöpfendem Gebrauch dieser Anlagen mit allen anderen Menschen zuletzt zur Uebereinstimmung glauben gelangen zu können, — wenn auch etwa die Schnelligkeit und Energie der Fähigkeit ihres Gebrauches bei den einzelnen Individuen schon eine ursprünglich verschiedene sein mag. In diesen beiden Anlagen würden wir also das allgemein Menschliche suchen dürfen, das nicht von den besonderen Naturbedingungen der Entstehung des Einzelwesens abhängig ist und daher auch keine so individuelle Eigenart aufzeigt, wie die ererbte physische und psychische Constitution desselben; es gehört der Allgemein-Ausstattung an, die wir mit allen anderen denkenden und fühlenden Wesen theilen.

Auch diese allgemein menschlichen Anlagen aber haben wir ja nicht selbst geschaffen; sie scheinen also auf gleicher Stufe zu stehen, wie die Momente unseres überkommenen „empirischen" Wesens, von dem wir aus diesem Grunde es ablehnen mufsten, in ihm die Quelle eines freien Wollens zu sehen. Wird nicht der gleiche Grund hier, wo er wiederkehrt, dieselben Folgen nach sich ziehen müssen? — Offenbar nicht. Wir haben es hier eben mit völlig Andersartigem zu thun. Jene Eigenheiten unseres empirischen Wesens machen sich in der Weise geltend, dafs sie unser Wollen, wo sich eine ihnen günstige Gelegenheit bietet, blindlings beschlagnahmen und in bestimmt geartete Bethätigungen mit elementarer Naturgewalt hineintreiben, falls nicht überlegene Kräfte aus anderer Quelle ihnen entgegenwirken. Die Fähigkeit der intellectuellen Reflexion dagegen, wie die der ästhetischen Gefühlsbethätigung, legt unser Wollen nirgend auf bestimmte Aeufserungsweisen fest, sondern stellt sich uns gerade als unbegrenztes Vermögen dar, das uns selbst in die Hände gegeben ist, und mit Hilfe dessen wir uns aus allen überkommenen empirischen

allgemeingültig gedachten Werthurtheilen findet und im ästhetischen Urtheil allerdings ihre hauptsächlichste Anwendung findet, ohne doch auf dieses allein beschränkt zu sein.

Schranken unserer Individualität immer weiter herauszuarbeiten im Stande sind.

Ob die erste keimhafte Anlage unseres Ich, mit der wir in die Welt treten, neben der durch die besonderen Naturbedingungen unserer Entstehung begründeten Eigenart unseres empirischen Wesens nur jene allgemein menschlichen Fähigkeiten aufweist, oder ob nicht daneben vielleicht gerade in diesen letzteren, in der Art, wie sie uns eingepflanzt sind, ein Kern von ursprünglicher Besonderheit, von specifischer Eigenart uns mitgegeben ist, durch den sich Persönlichkeit von Persönlichkeit unterscheidet, wird bei der Unzugänglichkeit dieses Erstlingsstadiums unserer Entwickelung für jede sichere Beobachtung und deren Ausdeutung niemals zuverlässig sich entscheiden lassen. Immer aber bliebe dieses empfangene Erstlings-Moment eigenen Wesens, falls es vorhanden wäre, ein blofser Keim, der noch der mannigfaltigsten Entwickelung fähig wäre. Und die ausschlaggebenden Kräfte dieser Entwickelung, durch die allein sie sich aus dem blofsen, blinden Naturlauf herauszuheben vermag, würden dennoch ausschliefslich in jenen allgemein menschlichen Fähigkeiten und deren Handhabung gegeben sein, so dafs doch immer wieder in diesen, in dem was durch ihren Gebrauch in uns allmählich begründet wird, die eigentliche Quelle wahrhaft eigenen Wesens und somit der Fähigkeit eines freien Wollens zu suchen wäre.

Noch könnte sich ein Bedenken erheben: die Freiheit sahen wir früher in der Bethätigung unseres persönlich eigensten Wesens; hier aber verlegen wir sie ganz in die Sphäre des allgemein Menschlichen, das wir mit allen Anderen theilen, also doch gerade in das Nicht-Persönliche, nicht uns vor Anderen Eignende. Jene frühere Auffassung trifft mit der allverbreiteten Hochschätzung persönlicher Eigenart zusammen; die jetzige aber bedroht uns, wie es scheint, mit allgemeiner Nivellirung der Persönlichkeiten, mit der Aufstellung eines Normal-Menschentypus, der als maafsgebendes Ideal für Alle hingestellt werden soll. — Allein diese Auslegung der hier aufgestellten Forderungen würde doch mifsverständlich sein. Jene allgemein menschlichen Fähigkeiten, von denen wir hier redeten,

stellen doch nicht ein inhaltlich bestimmtes Besitzthum dar, sondern eine unbegrenzte Erwerbsfähigkeit für den allermannigfaltigsten Inhalt. Und enthalten sie auch in sich selbst noch keinerlei Anlaſs zur Herausbildung origineller Persönlichkeit, so wird doch einerseits durch die Mannigfaltigkeit der besonderen Gelegenheiten, die sich dem Einzelnen zum Gebrauche dieser Fähigkeiten darbieten, andererseits durch das ihrer Bethätigung zu Gebote gestellte empirische Material, das der Einzelne mitbringt und das doch in Jedem wieder gewisse Unterschiede und Besonderheiten aufzeigt, genügend dafür gesorgt, daß keine zu weit gehende Einförmigkeit aufkommen kann. Und doch würde andererseits diese Verschiedenheit der mitgebrachten empirischen Eigenart jetzt, wo sie nicht mehr bei der Bestimmung unseres Wollens die Führung hat, sondern nur als das uns zur Verfügung gestellte Capital zur Geltung kommt, aus dem wir auf Grund jener allgemein menschlichen Bethätigungen beliebige Auswahl zu treffen im Stande sind, nicht mehr eine Einschränkung unserer Freiheit zu bedeuten haben, sondern nur eine Erleichterung dieser, eine Erschwerung jener an sich möglichen Bethätigung unseres Wollens im Gefolge haben.

Das gesuchte Subject jener Bethätigungen, durch die es überhaupt allererst zur Begründung eines wahrhaft eigenen Wesens in uns kommen kann, wäre also gefunden: es ist in demjenigen Theil unseres gesammten Ich gegeben, dem die allgemein menschlichen Bethätigungen in uns angehören, die in der Fähigkeit der intellectuellen Reflexion, sowie der ästhetischen Gefühlsregsamkeit ihre Wurzeln haben. Und in der That werden diese als ursprünglicher Besitz eines jeden Menschen zu fassen. Allein eben darum, weil in ihnen nur das allgemein Menschliche, nicht das persönlich Eigene des Einzelnen sich darstellt, ist doch in ihnen selbst noch nicht eigentlich das Subject des freien Wollens zu suchen; nur erst die Fähigkeit, ein solches Subject, ein wahrhaft eigenes Ich in uns zu begründen, ist in ihnen gegeben. Damit Dies aber geschehen kann, dazu bedarf es nun doch des helfenden Eingreifens der Erziehung durch Andere. Sich selbst überlassen, würde das Einzelwesen zur

wirklichen Entfaltung eigenen Wesens und somit zu wahrer Freiheit schwerlich jemals gelangen können, oder doch nur durch eine Häufung glücklicher Zufälle, mit der niemals ernstlich gerechnet werden dürfte. Denn da würden die Kräfte und Anlagen der mitgebrachten empirischen Eigenart unseres Wesens die Führung unserer ganzen Entwickelung einfach beschlagnahmen, Intellect und Gefühl völlig in ihren Bann ziehen, und so sie verhindern, sich zu Werkzeugen der Freiheit zu entwickeln.

So führt uns das Problem der Entwickelung der Freiheit im Einzelwesen zur ethischen Aufgabe der Erziehung zurück. Und zugleich haben wir diejenigen Momente unseres Wesens kennen gelernt, bei denen die Erziehung, sofern sie auf dem Boden der Freiheits-Ethik stehen soll, immer einzusetzen haben wird: die Fähigkeit der intellectuellen Reflexion und die ästhetische Gefühlsempfänglichkeit. Und zwar würde die Concentrirung der erziehenden Einwirkung auf diese beiden Momente nach dem Bisherigen wesentlich darin begründet sein, dafs an ihrer zweckmäfsigen Herausbildung zugleich die Möglichkeit hängt, eigenes Wesen und Freiheit überhaupt zu entwickeln. Es läfst sich nun aber auch zeigen, dafs gerade sie es sind, die eine Leitung und Beeinflussung von aufsen, durch Andere vertragen, ohne dafs darum ihr selbständiger, Freiheit begründender Charakter im mindesten gefährdet würde.[1]) Denn wenn auch die Bethätigung der beiden Fähigkeiten, eben als allgemein menschlich, zugleich in unbeschränkter Weise als allgemein mittheilbar gelten darf, wenn sie daher der Einwirkung des Erziehers einen principiell unbegrenzten Spielraum gewähren und somit für die Erziehung einen besonders günstigen Boden hergeben, so sind sie andererseits doch beide so geartet, dafs der Zögling bei ihrem Gebrauch nichts in sich aufzunehmen vermag, was nicht durch eigene Selbstthätigkeit erst von ihm neu erzeugt, in eigenen Besitz umgewandelt ist. Gedanken Anderer

---

[1]) Vgl. Theil I S. 346 f.

werden nicht durch blose Mittheilung schon unsere eigenen Gedanken, sondern erst durch das Hinzutreten der eigenen Einsicht, durch das eigene „Nach-Denken“ und In-Beziehung-setzen zu dem schon in uns vorhandenen Besitz an Gedanken und Erkenntnissen. Und ebenso ist das ästhetische Werthurtheil eines Anderen, uns mitgetheilt, noch nicht das unserige, sondern erst die Entscheidung des eigenen Gefühls vermag es dazu zu erheben. — So giebt es im letzten Grunde eigentlich überhaupt keine Erziehung und Bildung von aufsen, durch Andere, sondern nur Selbsterziehung und Selbstbildung des Zöglings; diese ist aber freilich durchführbar wieder nur unter helfender, zurechtrückender Herbeiführung günstiger Gelegenheiten dazu, sowie Fernhaltung und Hemmung der störenden oder hinderlichen Momente durch die Erziehenden.

Was zuerst die Erweckung und Erregung ästhetischer Gefühle anlangt, solcher also, in denen zwar allgemein Menschliches, dieses aber in individueller Ausgestaltung, unsere Werthschätzung findet, so wird sie vor allem durch persönliches Vorbild erreicht.[1]) Der ästhetische Reiz, den jede siegreiche Bewährung von Kraft und Tüchtigkeit ausübt, ruft zur Nacheiferung auf und wirkt so zugleich auch eigene Freude an dem gleichen Persönlichkeits-Ideal. Und dabei ist bemerkenswerth: der Erfolg wird hier nicht durch Das erreicht, was man mit bewufster Absicht auf den Zögling zu wirken versucht; vielmehr wirkt man durch Das, was man ist, durch Das, was allgemein menschlichen Werth hat in dem errungenen eigenen Wesen. Diese Einwirkung aber bedeutet für den Empfangenden nicht ein passives Berührtwerden von einem fremden Wollen, sondern eine selbstthätige Aneignung, auf Grund von Regungen eigenen Wesens, die in ihm bei dieser Gelegenheit erwachen und ihm zum Bewufstsein gelangen. Gerade hierin werden wir den letzten Grund jener eigenartigen ursprünglichen Sympathie erblicken dürfen, mit der wir durch das uns vor Augen tretende Persönlichkeits-Ideal ergriffen werden; es regt sich darin die Freude

---

[1]) Vgl. hierzu Theil I S. 53 ff.

an neu entdeckten oder doch jetzt erst zu rechter Würdigung gelangenden Bethätigungsfähigkeiten des eigenen Wesens und an der willkommenen Gelegenheit, sie in Gemeinschaft mit dem Anderen, unter Dessen Führung und Förderung auf's Freieste entfalten zu können.

Dieser Einfluſs des ästhetischen Persönlichkeits-Ideals, wie wir es kurz bezeichnen wollen, würde somit, wenn er in dem hier erforderten Sinne rein zur Geltung gelangte, für die Belebung und Herausbildung eigenen Wesens im Zögling von unvergleichlicher Bedeutung sein und eben damit in dem Freiheitsinteresse des letzteren seine vollgültige Begründung finden. In der Wirklichkeit freilich finden wir im Allgemeinen diese Einwirkung auf's Mannigfaltigste durchsetzt mit anderweitigen Momenten, durch deren Hereinspielen dieses Freiheitsinteresse doch wiederum leicht gefährdet wird. Jede Persönlichkeit ist ein Ganzes und tritt uns als solches auch im ästhetischen Eindruck entgegen, den wir von ihr empfangen. Mit dem Idealischen, Selbstbegründeten, für uns Vorbildlichen in ihr sind immer auch eine Reihe von Momenten auf's Engste verbunden, die wesentlich dem empirischen Theil der Persönlichkeit angehören, die nun aber doch — eben zufolge ihrer engen Verbindung mit jenen idealischen Momenten — leicht in den ästhetischen Gesammteindruck mit einflieſsen und so auch bei der vorbildlich-idealischen Einwirkung, die diese Persönlichkeit auf den Zögling übt, vom letzteren leicht mit aufgenommen werden. Wo wir jemanden um bestimmter idealischer Züge willen werthschätzen, da gilt uns sehr leicht auch der ganze Mensch als Vorbild, als nacheiferungswürdig; und unvermerkt nehmen wir von seinem Wesen auch Züge in uns auf, die, wenn sie uns sonst entgegentreten würden, unserem kritischen Urtheil, unserer ästhetischen Werthschätzung kaum Stand halten würden; hier aber berühren sie uns sympathisch, wo sie uns im einheitlichen Bilde der Gesammtpersönlichkeit begegnen, die wir werthschätzen. — Wir haben früher bereits die Gefahren berührt, welche von daher die Entwickelung zu wirklicher Freiheit bedrohen, sobald der Zögling für längere Dauer einseitig der Ein-

wirkung einer einzelnen Persönlichkeit ausgesetzt wäre. Auch hatten wir dort bereits darauf hingewiesen, wie diesen Gefahren im Allgemeinen dadurch hinreichend entgegengewirkt wird, daſs zu dem Einfluſs der Eltern bei der Erziehung zugleich die Einwirkung anderer Persönlichkeiten hinzutritt. Immer aber bleibt die ästhetisch gefühlsmäſsige Aneignung von Zügen aus dem Gesammtbestande fremder Persönlichkeiten zufolge der oben berührten Verbindung der idealischen Momente in ihnen mit solchen von blos empirischen Ursprunge mancherlei Zufälligkeiten ausgesetzt; es wird hier zuletzt doch zu viel einer nahezu instinctmäſsigen Entscheidung und Werthschätzung vorbehalten, in der nur allzu leicht auch das eigene noch unabgeklärte empirische Wesen unvermerkt mitspielen wird. So würde diese ästhetische Gefühlsempfänglichkeit, wenn sie auf sich allein gestellt bliebe, trotz aller werthvollen Freiheitsmomente, die sie in sich schlieſst, doch noch keineswegs die Entwickelung zur wahren Freiheit genügend sicher stellen. Die Erziehung bedarf vielmehr der Ergänzung und Unterstützung der ästhetisch-idealischen Beeinflussung durch das andere der genannten Momente: die Herausbildung und Verselbständigung der intellectuellen Reflexion.

Auch der Intellect vermag sich zu den Leistungen, deren wir im Freiheitsinteresse bedürfen, nicht so von selbst zu erheben, sondern nur unter planmäßiger Anleitung von außen, durch den Verkehr mit anderen denkenden Wesen und durch die Mittheilung der von den Reiferen schon vollzogenen Gedankenarbeit. Bei dieser Mittheilung fanden wir die Freiheit des Empfangenden bereits insofern gewahrt, als sie niemals nach Art einer mechanischen Uebertragung erfolgen kann, als vielmehr immer nur Das aufgenommen wird, was von der eigenen Einsicht und Ueberzeugung ergriffen worden und zu eigen gemacht ist. Die Stellungnahme zu dem mitgetheilten Inhalt aus eigener Ueberzeugung heraus enthält immer ein Moment von so unmittelbar evidenter Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, daſs wir dadurch allein schon eine gewisse Freiheit gesichert glauben könnten. Bei genauer Prüfung zeigt sich jedoch, daſs Dies

keineswegs in genügendem Maaße der Fall ist. Die Erfahrung lehrt nämlich, daſs unsere Reflexionen bei aller Klarheit und Schärfe, mit der sie vollzogen werden mag, und trotz aller „Objectivität“, die wir dabei aufgewendet haben mögen, dennoch überall sich stützt auf irgendwelche letzten Voraussetzungen, oder doch solche, die man im Augenblick dafür gelten zu lassen sich entschlieſsen muſs. Man nimmt sie zum Zwecke des Gebrauches eben hin, weil es ins Unendliche führen würde, alles für das gegenwärtige Denken gebrauchte Material selbst erst noch wiederum in klare, überall zu Ende geführte Reflexion auflösen, noch einmal durchdenken zu wollen. So entnimmt unser Denken seine letzten Zusammenhänge überall einem im gegenwärtigen Augenblick gleichsam dunkel bleibenden Hintergrunde. Und eben hier verbergen sich leicht eine ganze Reihe von Momenten, welche unserer Herausarbeitung zu voller Freiheit im Wege sein können. Wir bleiben leicht in einer Denkungsart befangen, von der wir bei näherer Prüfung vielleicht finden würden, daſs sie gar nicht zu unserem eigenen, auf Grund eigener Einsicht erarbeiteten Wesen zu rechnen ist, so sehr auch im Tageslichte des Denkprocesses selbst alles, was hier sich vollzieht, wie reine Selbstthätigkeit dieses eigenen Wesens aussehen mag. Es hängt Das mit der Art zusammen, wie unsere ganze Entwickelung überhaupt sich vollzieht. Namentlich im ersten Stadium dieser Entwickelung sind wir einfach darauf angewiesen, uns mit noch sehr fragmentarischer Einsicht des uns von der Umgebung Mitgetheilten zu begnügen, da wir die Fähigkeit zu erschöpfendem eigenen Durchdenken dieses Materials noch nicht besitzen. So bilden sich früh schon allerlei unkritische Denkgewohnheiten in uns heraus, die dann als „Vorurtheile“ vielfach in unser Denken einflieſsen, ohne daſs ihre geringe Zuverlässigkeit und Tragfähigkeit von uns überhaupt nur bemerkt wird.

Diesen dem naiven Denken so vielfach anhaftenden Eigenheiten und Schranken hat nun die Erziehung entgegenzuwirken. Um uns zu wirklicher Freiheit emporzuhelfen, muſs sie das Denken gleichsam auf eigene Füſse stellen, überall auf eine Revision der uns eingewöhnten Denk- und Vorstellungsweisen

durch die eigene Einsicht hinarbeiten. Das wäre der eigentlich ethische Sinn der systematischen Denkschulung, die wir im organisirten Unterricht überall erstreben. Nicht etwa „wohl dressirt, in spanische Stiefel eingeschnürt“ werden soll hier der Geist; vielmehr ist es gerade seine Befreiung von allen Schranken der Vorurtheile und blinden Gewöhnungen, was hier das Ziel bildet. Es soll ihm die volle Herrschaft in die Hand gegeben werden über alle die Denkmittel, die ihm mitgegeben sind, und die ihn zu eigener, in sich selbst begründeter Stellungnahme zu den an ihn herantretenden Fragen befähigen. — So wird es die Aufgabe dieser Geistesschulung, durch beständige Gegenüberstellung, durch Vergleichung des eigenen Denkens mit dem Anderer überall die etwa blos individuell bedingten Momente dieses Denkens uns deutlich zum Bewufstsein zu bringen und dadurch nach Möglichkeit auszuschalten, zugleich aber das Objective, Allgemeingültige in allem Denken klar hervortreten zu lassen.

Allein mit dieser formalen Denkschulung ist die Aufgabe, welche der Freiheitsgedanke der Erziehung und Bildung stellt, noch keineswegs erschöpft. Unser Denken, wie wir es für die Zwecke des Lebens allgemein verwenden, läfst sich nur selten restlos in Bestandtheile auflösen, die selbst wiederum durch reines Denken erschöpfend ergründet werden könnten. Alle unsere Kenntnifs der uns umgebenden Wirklichkeit, also gerade des Schauplatzes, auf dem unser Wollen sich in Handlungen zu bethätigen hat, geht aus Erfahrung hervor, aus receptiver Beobachtung dieser Wirklichkeit, nicht aus einer productiven Construction derselben. Um aber solche Erfahrung zu gewinnen, — und wir bedürfen ihrer, um uns in dieser Umgebungswelt erfolgreich zurechtfinden und zweckmäfsig bethätigen zu können, — dazu reicht die Beobachtung und Vergleichung, die der Einzelne zu vollziehen im Stande ist, nicht aus. Bliebe er ganz nur auf sich gestellt, so würde er nur in höchst beschränktem Maafse jene orientirende Erkenntnifs der Wirklichkeit gewinnen können, die eine zweckmäfsige Benutzung ihrer Mittel und Kräfte möglich macht. So ergiebt sich mit Nothwendigkeit die weitere Forderung für die Erziehung und Bildung, dem Zögling einen

möglichst umfassenden, systematischen Ueberblick über alle von uns schon erforschten Zusammenhänge und Kräfte dieser Wirklichkeit zu erschliefsen, so weit solche für die Bethätigung eines möglichen Wollens irgend in Frage kommen können. Nur dann kann die Entscheidung des Wollens wirklich frei genannt werden, wenn alle uns überhaupt erreichbaren Bethätigungsmöglichkeiten dem Wollenden vor Augen geführt und in die Hand gegeben sind, wenn er die Mittel zur Durchführung einer jeden sich zu beschaffen vermag und nun auf Grund dieses Sich-im-Besitz-Wissens aller Möglichkeiten zu wählen im Stande ist.

Auch hiermit jedoch ist keineswegs Alles erschöpft, was im Interesse des Freiheitsideals von der Erziehung zu fordern wäre. Denn auch wenn wir die uns erreichbaren Bethätigungsmöglichkeiten eines eigenen Wollens kennen gelernt, so bliebe doch noch im Dunklen, was wir nun mit diesen uns so in die Hand gegebenen Mitteln und Kräften anzufangen im Stande sind, welchen Gebrauch wir von ihnen zu machen vermögen. Gewifs wäre es nun dem Interesse der Freiheit entgegen, wenn die Ethik uns diesen Gebrauch im Einzelnen vorschreiben wollte. Die Wahl der Bethätigungsart mufs sie dem Wollenden selbst überlassen. Allein sie würde doch diese Wahl selbst nur dann als eine freie anerkennen können, wenn sie nicht auf die wenigen uns gerade kommenden Einfälle einer möglichen Bethätigung beschränkt wäre, sondern aus einer umfassenden Uebersicht über die überhaupt erstrebbaren Ziele und Ideale menschlichen Wollens hervorginge. Ein Wollen, dem dieser Ueberblick fehlte, das für diese oder jene Bethätigung sich nur entschied, weil ihm eine höhere, ihm selbst werthvollere, gerade nicht einfiel, würde doch in diesem Punkte immer noch beschränkt und unfrei genannt werden müssen und eben darum auch noch nicht jenen sittlichen Werth beanspruchen können, den wir dem vollendet freien Wollen vorbehielten.

Die Erschliefsung eines solchen Ueberblickes aber würde wiederum wesentlich der Erziehung zufallen. Denn trotz seiner

Ausstattung mit Intellect und ästhetischer Gefühlsempfänglichkeit würde das Einzelwesen aus sich heraus immer nur in sehr beschränktem Maafse Ideale menschlicher Bethätigung zu ersinnen im Stande sein. Die intellectuelle Reflexion — wir berührten Das schon wiederholt — ist keine productive Instanz, so treffliche Dienste sie auch bei der kritischen Auswahl zwischen mehreren schon gegebenen Idealen uns leisten mag. Und selbst die ästhetische Werthschätzung und Intuition, die an sich zu solcher Productivität sehr wohl führen kann, wird doch, wenn der Einzelne mit dieser Fähigkeit ganz nur auf sich selbst gestellt bleibt, günstigsten Falles — je nach den gerade sich regenden Impulsen — zu einigen wenigen, immer doch fragmentarisch bleibenden Ideal-Ausgestaltungen führen, in denen keineswegs der ganze Reichthum der diesem Einzelwesen an sich erreichbaren und auch durchführbaren Idealbestrebungen sich erschöpfen würde. — Hier hat somit die Erziehung und Bildung ergänzend einzugreifen. Sie giebt uns die Möglichkeit an die Hand, einem Jeden die bisher von der Menschheit überhaupt ersonnenen Bestrebungen und Bethätigungen zur Kenntnifs zu bringen, soweit solche irgend bedeutsam hervorgetreten sind. Und zugleich setzt sie uns in den Stand, den reichen Schatz der Erfahrung mitzutheilen, den die Menschheit in der Verfolgung dieser Ziele und Ideale sich erworben hat, die Bedingungen, an denen ihr Erfolg oder Mifserfolg hing, die Widerstände, welche die Umgebungswelt, die Mächte der Wirklichkeit ihnen entgegenzusetzen pflegten, die Folgen, die sie für den Handelnden, wie für die Umgebung nach sich zogen und die Befriedigung oder Enttäuschung, die sie zuletzt im Gefolge hatten. — Das wäre der eigentliche Sinn der historischen Bildung, ihre ethische Bedeutung als Erziehungsfactors, dafs dem Einzelnen in solcher Weise eine vergleichende Würdigung aller menschlichen Bestrebungen, wie sie im Laufe der Geschichte aufgetreten sind, ermöglicht wird. Erst so wird für die Wahl von eigenen Idealen des Wollens eine derart umfassende Grundlage gewonnen, daß diese Wahl in dem uns als Menschen, — als immer nur aufwärts strebenden, niemals voll-

endeten Wesen, — überhaupt erreichbaren Sinne mit gutem Rechte als **frei** bezeichnet werden kann.

So haben sich in der That aus unserem ethischen Grundgedanken, dem Freiheitsprincip, alle leitenden Gesichtspunkte der Erziehung und Bildung ergeben: die Loslösung von dem mitgebrachten empirischen Wesen bis zur Erschliefsung eines freien Gebrauches der darin enthaltenen Kräfte und Anlagen, die Schulung des Intellectes und Bildung der ästhetischen Gefühlsempfänglichkeit als Bedingungen der Herstellung freien Wollens, und endlich die Eröffnung eines möglichst umfassenden Ueberblickes über alle uns zu Gebote stehenden Mittel zur Bethätigung solches Wollens, sowie über die möglichen Ziele und Ideale menschlicher Bestrebungen überhaupt. Dabei ist aber überall stillschweigend schon vorausgesetzt, was praktisch keineswegs so selbstverständlich erfüllt ist, sondern gerade die eigentliche Aufgabe der „Erziehung" im engeren Sinne ausmacht, nämlich die Erziehung des Willens selbst. Ist doch dieser Wille nicht von vorn herein als fertige Fähigkeit gegeben, sondern nur als keimhafte, triebartige Kraft, die erst in allmählicher, sorgsam geleiteter Entwickelung zum eigentlichen bewufsten Wollen befähigt werden kann. Ohne hier auf die Kunst der Leitung dieser Entwickelung, die wesentlich Sache der praktischen Pädagogik sein würde, im Einzelnen einzugehen, heben wir doch einige Gesichtspunkte hervor, bei denen der Zusammenhang mit dem uns überall maafsgebenden Freiheitsinteresse besonders hervortritt.

Vor allem bedarf der Wille der Erziehung zur **Consequenz** als der Grundbedingung eines Wollens, das sich über blos augenblickliche Bethätigungen hinaus auf eine umfassendere Wirksamkeit zu erstrecken unternimmt, das auf Arbeit an nur langsam reifenden Zielen und Aufgaben bedacht ist, die des Ineinandergreifens vieler, zeitlich oft weit getrennter Einzelhandlungen bedürfen. Und dem gleichen Interesse dient die Gewöhnung des Willens daran, nicht vom Augenblick, von plötzlichen Ein-

fällen sich bestimmen zu lassen, sondern überall das Einzelwollen dem Gebote fester Grundsätze unterzuordnen, die man in Zeiten ruhiger Selbstbesinnung sich erwählt hat.[1]) Erst in solcher Wahl von Grundsätzen, durch die wir die Gestaltung unseres künftigen Wollens selbst zum Gegenstande voll bewufster principieller Entscheidung eines Wollens gleichsam höherer Ordnung machen, beginnt die Begründung jenes selbstgeschaffenen eigenen Wesens, aus dem allein wahrhaft freies, uns selbst angehöriges Wollen hervorgehen kann. — Aber nur die erste Anregung zur Anerkennung der Selbstverpflichtung, unser Wollen solchen Grundsätzen zu unterwerfen, würde der Erziehung durch Andere angehören. Die Wahl dieser Grundsätze selbst dagegen darf nicht mehr von aufsen beeinflufst sein, nicht mehr in autoritativer Suggestion ihren Ursprung haben, sondern mufs, wenn sie ethischen Werth haben soll, durchaus eigene That der werdenden Persönlichkeit selbst sein. Hier geht das Problem der Erziehung in das der Selbsterziehung über.

So haben sich die letzten Ziele und Zwecke der Erziehung und Bildung durchweg als die nothwendigen Folgerungen ergeben, zu denen der zu Ende gedachte Freiheitsgedanke hinüberführt. Sie wurzeln überall in dem ethischen Interesse an der Herstellung eines freien Wollens in seiner höchsten, uns erreichbaren Ausprägung, also in dem letzten, für sich evidenten Sinn und Zweck unseres Daseins und Strebens überhaupt. Nur so läfst sich eine sichere, in sich selbst gerechtfertigte Begründung der Ziele und Aufgaben der Erziehung erreichen. Wer dagegen von einer utilitaristischen Ethik ausgeht, wird in Betreff der obersten Grundsätze der Erziehung aus den vielfachen Schwankungen, denen der Begriff der „Nützlichkeit" unterworfen ist, niemals herauskommen und keine der letzten fundamentalen Bildungsfragen, wie sie unser Zeitalter so lebhaft bewegen, überzeugend entscheiden können. Die heutzutage immer rückhaltloser sich vordrängende Forderung, die Schule solle aufs „praktische Leben" vorbereiten, d. h. einen mit allen Kenntnissen

[1]) Vgl. Theil I S. 234.

und Fähigkeiten ausstatten, die man nachher im „Kampf ums Dasein“ brauchen könne, zeigt aufs deutlichste die Rathlosigkeit, in der der Utilitarismus bei der Bestimmung des obersten Zieles aller Erziehung und Bildung sich befindet.

C. Die Selbsterziehung und Persönlichkeitsgestaltung.

Die letzte Aufgabe der Selbsterziehung kann naturgemäfs keine andere sein, als die der Erziehung überhaupt. Nur, dafs wir in ihr diese Aufgabe selbst in die Hand nehmen, das Werk selbstständig in Angriff nehmen oder fortführen, das Andere mit uns begonnen haben. Das aber setzt voraus, dafs das Interesse der Freiheit, wenn auch in noch so primitiver Ausprägung, bereits zu beherrschender Stellung in uns gelangt ist, so dafs von da aus nunmehr die Bestimmung oberster Richtlinien unserer gesammten Persönlichkeits- und Lebensgestaltung erfolgen kann. — In ihren ersten Ansätzen freilich reicht die Selbsterziehung weit zurück in jenes erste, früheste Entwickelungsstadium, in dem wir noch durchaus überwiegend auf die Erziehung durch Andere angewiesen sind. Ja, im letzten Grunde — das sahen wir schon — ist alle Erziehung überhaupt schon Selbsterziehung; d. h. ihr Erfolg hängt wesentlich an der von der eigenen Beistimmung des Zöglings getragenen Entscheidung dieses letzteren im Sinne dieses oder jenes der ihm vor Augen geführten Ideale. Allein hier erfolgt diese Entscheidung doch noch überwiegend naiv, noch ohne eigentlich eigene Wahl; sie hat somit auch nichts vor anderen naiven Regungen voraus, haftet nicht fester, als diese und kann daher jeden Augenblick von ihnen verdrängt werden. Auch vermag man noch zu wenig zu unterscheiden zwischen dem, was durch seinen eigenen Werth einleuchtet und überzeugt, und dem, was vielleicht blos durch die Autorität des Erziehers oder durch die ästhetische Gesammtwirkung seiner Persönlichkeit getragen ist. — So dürfen wir diese fragmentarischen Erstlingsversuche einer Selbsterziehung hier füglich übergehen und wenden uns sogleich jenem reiferen Entwickelungs-

stadium zu, wo das Individuum mit Bewufstsein sich frei macht von der Autorität der Erzieher und es entschlossen mit eigenen Idealen der Persönlichkeitsgestaltung zu versuchen unternimmt. Dabei bleiben wir uns freilich bewufst, dafs in der Wirklichkeit eine solche scharfe Grenzlinie zwischen der Periode, wo Andere uns erziehen, und der, wo wir selbständig unsere weitere Wesensentwickelung in die Hand nehmen, nicht existirt. Allein die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten haben nur pädagogisch praktisches, nicht principielles, ethisches Interesse, und dürfen dem eigenen Nachdenken überlassen bleiben.

Erst an dem Punkte, wo wir selbst die Führung unserer Lebens- und Persönlichkeitsgestaltung in die Hand nehmen, beginnt eigentlich jene Begründung eigenen Wesens, welche wir als Grundlage für die Herausbildung eines im höheren Sinne freien Wollens fordern mufsten. Eben darum aber kann die Frage entstehen, ob denn hier die Ethik, wenn sie Freiheitsethik sein will, überhaupt noch etwas zu sagen hat, ob sie nicht vielmehr an diesem Punkte dem selbständig gewordenen Willen selbst die Entscheidung überlassen mufs, welche Richtung er fortan einschlagen will. Ja, man kann zu dem Glauben kommen, gerade an diesem Orte den entscheidenden Fehler unserer Ethik gegenüber jeder autoritativen deutlich hervortreten zu sehen: sie versage gerade da — und zwar mit innerer, in ihrem Grundprincip wurzelnder Nothwendigkeit —, wo die eigentliche Aufgabe der Ethik erst beginne. Und in gewissem Sinne hätte man sogar Recht mit dieser Behauptung, — nur dafs wir den in dieser Meinung mit angedeuteten Vorwurf unserseits nicht anerkennen würden! Zweifellos ist es richtig: die Ethik soll uns die eigene, freie Entscheidung in unserer persönlich eigensten Angelegenheit unter keinem Vorwande aus der Hand nehmen, uns nirgend unter eine uns fremde Autorität zwängen wollen, die wie ein Fatum nun einmal da wäre und darum von uns hingenommen werden müfste. Insofern hätte sie allerdings an diesem Punkte uns nichts weiter zu sagen, nichts vorzuschreiben. Wohl aber kann sie uns bei der Wahl der ganzen Fragestellung von Nutzen sein und, indem sie uns die überhaupt möglichen

Ideale menschlichen Verhaltens und Denkens in der uns erreichbaren systematischen Vollständigkeit vorführt, uns zu einer begründeten eigenen Entscheidung zwischen ihnen befähigen. In der That wird sich zeigen, dafs auch auf dem Boden unserer Ethik bestimmte Idealaufstellungen der Persönlichkeitsgestaltung zu gewinnen sind, ja dafs sie sich hier zuletzt tiefer und besser begründen lassen, als es mit den Mitteln irgend einer anderen Ethik möglich wäre. Nur dafs wir, anstatt, wie diese, das ganze Leben mit einem überall sich hervordrängenden Sollen, einem lückenlosen Pflichtennetz zu umspinnen, vielmehr von dem sich auf sich selbst besinnenden eigenen Wollen die Bestimmung und Erfüllung des ethisch Werthvollen, Idealischen zu erwarten vorziehen.

Fragen wir zunächst nach den Mitteln und Kräften, welche uns für die Selbsterziehung zu Gebote stehen, so finden wir uns im Wesentlichen auf eben dieselben hingewiesen, von denen auch die Erziehung durch Andere Gebrauch macht, die ästhetisch gefühlsmäfsige und die intellectuell begriffliche Reflexion. Hier, wie dort, sind sie es, auf deren ineinander greifender zweckbewufster Bethätigung alle Möglichkeit sich gründet, es allmählich zu einem wahrhaft eigenen, von uns selbst geschaffenen oder doch gewählten Wesen, zu eigentlicher Persönlichkeit zu bringen. Ihren letzten, entscheidenden Ausdruck findet diese Arbeit der Reflexion — wir berührten Das bereits — in bestimmten Grundsätzen, Vorsätzen, worin wir unsere ganze künftige Lebensführung und Charaktergestaltung zum Gegenstande principieller Entscheidung machen. Und zwar dürfen wir die Aneignung solcher Grundsätze als die Aufnahme der höchsten auf Grund unserer Reflexion uns erreichbaren Idealvorstellungen in unseren Willen betrachten, als die Absicht, sie in unseren künftigen Entschliefsungen, wo irgend sich ein Anwendungsfall bietet, überall zur That werden zu lassen. — Das Interesse der Freiheit aber kommt in der Wahl solcher Grundsätze trotz der darin freilich eingeschlossenen Festlegung unserer künftigen Entschliefsungen in Wahrheit gerade im höchsten Sinne zur Geltung. Denn diese Wahl kann ganz un-

abhängig von jeder sich bietenden Gelegenheit zur Handlung erfolgen, und daher auch unabhängig von allen blosen Augenblicksbedingungen und Augenblicksinteressen.[1]) Die Reflexion ist ganz sich selbst überlassen und so — principiell wenigstens — auf's Beste befähigt, alle irgend in Frage kommenden Erwägungen bis zu den letzten, für sich überzeugenden Grundlagen zurückzuverfolgen, nirgend bei blos fragmentarischen Einsichten stehen zu bleiben, wie Das im Gedränge des Augenblicks, wo eine rasche Entscheidung erfordert wird, nahezu unvermeidlich wäre. Wir sind hier, mit Kant zu reden, als rein „intelligible" Wesen thätig, losgelöst von allen Zeitbedingungen und Schranken unseres „empirischen" Wesens. Zugleich aber liegt ein bedeutungsvolles Freiheitsmoment in der durch die Wahl von Grundsätzen ermöglichten Erweiterung der Sphäre unseres Wollens über blos augenblickliche Ziele und Bestrebungen hinaus bis zur principiellen Gestaltung des ganzen Lebens und der einheitlichen Herausarbeitung einer geschlossenen, wahrhaft eigenen Persönlichkeit. Wir erheben uns hier gleichsam zu einem Wollen „sub specie aeterni", durch das wir Einheit und Plan in unsere Lebensgestaltung bringen und uns all die vergeblichen, einander so vielfach entgegenwirkenden Kraftaufwendungen ersparen, die ein grundsatzloser, bald hier- bald dorthin schwankender Wille sich selbst auferlegt.

Die Herausarbeitung eigener Persönlichkeit, eigenen Charakters nach selbsterrungenen Idealen und die Festigung dieses Charakters in Grundsätzen, als Richtlinien all unseres Einzelwollens: das wäre somit die sittliche Forderung, die der Selbsterziehung als letztes Ziel gestellt wäre. Den Entschlufs dazu müssen wir als Ertrag der Vorarbeit, welche die Erziehung durch Andere an uns geleistet hat, in uns bereits vorfinden. Nicht so freilich, dafs er uns durch diese Erziehung autoritativ aufgezwängt werden sollte. Dessen bedarf es nicht, da er ja nur die Consequenz des Freiheitsstrebens selbst ist, das wir — unseren Axiomen gemäfs — in jedem Wollenden als selbst-

---

[1]) Vgl. Theil I S. 233 f., 348 f.

verständlich gegeben voraussetzen dürfen.[1]) Nur die Beseitigung der empirisch vorhandenen inneren Hindernisse und Hemmungsmomente dieses Entschlusses, sowie die Ermöglichung erfolgreichen Sich-hindurcharbeitens zu eigener Einsicht, fanden wir, konnte das der Erziehung zugewiesene Ziel sein sollen. — Aber auch, wo dieser Entschlufs schon gegeben ist, bleibt es immer noch ein weiter Weg bis zu jener geforderten Aneignung von Grundsätzen, in denen die höchsten, uns erreichbaren Persönlichkeitsideale ihren Ausdruck finden sollen. Ein Weg, bei dem wir uns beständig auf eigenes Suchen und Wählen angewiesen sehen, auch wenn uns diese Wahl durch Mittheilung des Ertrages, den das Suchen Anderer bereits der Menschheit gebracht, auf's Mannigfachste erleichtert wird. Denn weder die intellectuelle Reflexion, noch vollends unsere ästhetische Gefühlsempfänglichkeit sind uns als fertige, sogleich zuverlässig und eindeutig functionirende Organe mitgegeben. Nur Schritt für Schritt, nur unter stetiger nachhaltiger Einwirkung eines reichen Erfahrungsmaterials und in beständiger Arbeit an uns selbst, wächst und vertieft sich unsere ethische Einsicht und Werthschätzung, werden unreife, einseitige Ideale durch reifere, umfassendere in uns verdrängt, bis wir es endlich mit dauernden Entscheidungen im Sinne der zuletzt erarbeiteten, als den höchsten uns erreichbaren, ein für allemal glauben versuchen zu können.

So wird dieses stetige Suchen und Ringen nach immer höherer, vollendeterer Einsicht und immer reiferen Idealen selbst zum Gegenstand sittlicher Forderung auf dem Boden der Freiheitsethik. Aber freilich müssen wir es auch hier uns versagen, auf Einzelheiten näher einzugehen. So lohnend auch die Aufgabe wäre, wir müssen sie der dazu berufeneren Pädagogik überlassen. — Ohnehin wird sich ja ein solcher Entwickelungsgang, je nach den empfangenen Eindrücken und besonderen Erlebnissen des Einzelnen, sowie nach den mitgebrachten Anlagen und Fähigkeiten individuell so verschieden gestalten, dafs wenig Allgemeingültiges darüber zu sagen wäre. Zweierlei jedoch darf ein principiell

[1]) Vgl. Theil I S. 224 ff.

ethisches Interesse beanspruchen in diesem Zusammenhange: zuerst die Auswahl gleichsam unserer geistigen Nahrung, und sodann die Wahl unseres Umganges, unserer Freundschaft. Denn das in der That sind die beiden mächtigsten Hebel, die uns bei der Entwickelung eigener Ideale eine Hülfe bieten; und darum sind sie es wohl werth, mit klarem Bewufstsein dessen, was man thut, gehandhabt, nicht blos dem blinden Zufall überlassen zu werden.

Was den ersteren Punkt betrifft, so ist dabei selbstverständlich eine Culturstufe vorausgesetzt, wo schon greifbare Anfänge von Kunst und Dichtung sich entwickelt haben und im Volksleben eine Rolle spielen, — sei es auch nur erst in der primitiven Form von Helden-Erzählungen und Götter-Mythen. Wo solch' ein Boden einmal gegeben ist, da bietet sich dem Einzelnen von früh auf eine reiche Fülle von Idealbildern persönlicher Eigenart und Tüchtigkeit; und immer wird es so sein, dafs einige unter diesen einen besonderen Reiz für ihn haben, ihn mehr als andere zur Nacheiferung anregen werden. Diese Anziehungskraft der einzelnen Persönlichkeitsbilder wird im Allgemeinen noch manchem Wechsel unterworfen sein. Es ist das ja nicht Sache einer einmaligen, sogleich fertigen Entscheidung, sondern vielfach erst der allmählich sich einstellenden Erfahrung und Einsicht. Man versucht es erst einmal mit der Nacheiferung, wo sie einem beim ersten Eindruck so wünschenswerth erschien; dann, im weiteren Verlaufe, stellen sich allmählich von selbst immer neue Gesichtspunkte ein, die man anfänglich nicht bedacht. So findet man vielleicht unüberwindliche Schranken im eigenen Wesen, bemerkt bald Uebersättigung an Bethätigungsweisen, die einem zuerst, unter dem Reiz der Neuheit, so verlockend erschienen; andererseits wird man möglicherweise neue Anlagen und Kräfte in sich selbst gewahr, die nun erst zu freier Entfaltung gelangen und so die Anziehungskraft des ins Auge gefafsten Vorbildes noch verstärken und festigen; oder es geht einem bei der Nacheiferung erst das rechte Verständnifs auf für manche Seiten dieses Vorbildes, an denen man Anfangs achtlos oder gar ablehnend vorüberging. Kurz, alles

trifft in dem Erfolge zusammen, dafs in jenem Entwickelungsstadium, wo uns mehr und mehr das Zurücktreten der jeden Schritt behütenden Leitung und Erziehung durch Andere zum Bewufstsein gelangt, und wo nun die Freude an der eigenen Lenkung des Lebensschiffleins, auf eigene Verantwortung hin, immer lebendiger sich regt, der Einflufs solcher Idealvorbilder, wie wir ihnen in den Schöpfungen der Kunst und Dichtung überall begegnen, eine tiefgreifende vielfach entscheidende Bedeutung für unsere ganze Charakterbildung gewinnt.

Im Interesse der Freiheit, wie sie unsere Ethik überall erstrebt, würde nun zu fordern sein, dafs wir bei der uns in die Hand gegebenen Auswahl der Idealbilder, die wir hier auf uns wirken lassen wollen, nicht durch blosen Zufall oder durch Augenblickslaunen uns bestimmen lassen, noch weniger etwa durch Neigungen und Gewöhnungen, die lediglich in unserem empirischen Wesen wurzeln, sondern dafs wir, sobald wir einmal für bestimmte Persönlichkeitsideale aus innerster Ueberzeugung heraus uns principiell entschieden haben, ihnen auch da getreu bleiben, wo es gilt, die geistige Nahrung selbstthätig auszuwählen, aus der wir nach aller Erfahrung so viel Kraft und Freudigkeit zur Verfolgung und Bethätigung dieser Ideale zu gewinnen im Stande sind. Der Einseitigkeit und voreingenommenen Verschliefsung gegen andere, vielleicht nur zufällig noch nicht in rechtem Maafse von uns gewürdigte Ideale würde ja leicht genug vorgebeugt werden können; in jedem Falle wäre zuletzt die allgemeine Erziehung und Schulbildung, die wir geniefsen, im Stande, dafür zu sorgen, dafs einem Jeden die principiell irgend bedeutsameren Menschlichkeitsideale in aller nur wünschenswerthen Vollzähligkeit und mit der angemessenen Eindringlichkeit einmal nahe gebracht werden. Ueberdies aber wird der reifer Entwickelte von selbst das Bedürfnifs empfinden, auf Grund reicherer, vertiefter Erfahrung und Lebenseinsicht immer wieder auch solchen Persönlichkeitstypen, die ihm bisher verschlossen geblieben, Seiten abzugewinnen, in deren Richtung er sein eigenes Persönlichkeitsideal zu ergänzen oder zu berichtigen vermag. Allein gerade für jenes Entwickelungsstadium, von dem wir redeten, —

für das Jünglingsalter, — ist doch selbst eine gewisse Einseitigkeit und schwärmerische Ueberspannung einer bestimmten, einmal mit aller Begeisterung erfafsten Idealrichtung ungleich fruchtbarer, sehr viel mehr im höchsten Freiheitsinteresse gelegen, als jene laue Sinnesart, die jede entschlossene Stellungnahme scheut und über dem beständigen Spielen mit der Idee eines vielleicht noch aufzufindenden Besseren das Gute immer wieder verabsäumt, das am Wege liegt.

Noch bedeutsamer, als die Wahl unseres geistigen Umganges ist die unseres engeren persönlichen Verkehrs, unserer Freundschaft für die eigene Persönlichkeitsentwickelung, — und wiederum gerade für jenes Alter, in dem wir anfangen, es mit eigenen Idealen im Leben zu versuchen. Unser Umgang überhaupt ist ja vielfach von Bedingungen und Verhältnissen abhängig, über die wir nur wenig, oft gar nicht Herr sind. Aber die Freundeswahl wenigstens wird doch immer unserer eigensten, freien Entscheidung vorbehalten bleiben dürfen, an der unser Innerstes unmittelbar betheiligt ist. Schon jene eigenartige Neigung, welche der ausgesprochenen Begründung eines Freundschaftsbundes vorangeht, beruht, wenn wir versuchen, sie uns psychologisch auszudeuten, auf der Vorahnung oder auch schon bestimmteren Erkenntnifs einer tiefer greifenden Idealgemeinschaft, — und zwar gerade in Bezug auf diejenigen Ideale, die man bereits in sich selbst lebendig werden fühlt, und auf welche die eigene Begeisterung sich zu lenken begonnen hat. So ist es denn immer schon ein Stück Freiheit, eine That, die aus dem eigensten, innersten Kern unseres Wesens hervorgeht, wenn wir dieser Neigung nun Folge geben, und wenn auf dem Boden solcher Zusammenstimmung der in uns aufkeimenden Ideale ein Freundschaftsleben sich erhebt, das von da ab geradezu ein Theil unseres Selbst wird, ja, für eine Zeit lang vielleicht der werthvollste Theil dieses letzteren. Nichts kann der Erstarkung und stetigen Vertiefung der einmal ergriffenen Idealbestrebungen förderlicher sein, als wenn diese durch den Enthusiasmus jugendlich schwärmender Freundschaft gleichsam eine höhere Weihe empfangen, zu einem gemeinsam behüteten Hort werden, dem

dauernde Treue zu wahren als schöne, heilige Freundespflicht empfunden wird. Und zugleich wird der Muth und die Entschlossenheit, für diese gemeinsamen Ideale nun auch im Leben überall mannhaft einzustehen, eben durch dieses Bewufstsein, dafs es sich dabei um ein durch die Freundschaft geweihtes Gut handelt, weit über sich selbst hinausgehoben und zum Höchsten, zum scheinbar Uebermenschlichen befähigt.

Bevor wir uns zu dem Versuche hinüberwenden, auch für die inhaltlichen Momente der Grundsätze, in denen die freie, eigene Persönlichkeitsgestaltung gipfeln sollte, nähere Bestimmungen zu gewinnen, haben wir kurz noch auf die Mittel zur Festigung solcher von uns einmal erwählten Grundsätze einzugehen. Die Erfahrung zeigt nämlich, dafs es mit der blofsen theoretischen Entscheidung für bestimmte Ideale und mit dem guten Vorsatz, in Zukunft überall in ihrem Sinne handeln zu wollen, noch nicht gethan ist; auch dann nicht, wenn im Augenblick dieser Vorsatz mit allem Ernst und aus innerster Ueberzeugung, aus eigener, unbedingter Werthschätzung heraus gefafst worden. Im Gegentheil, nichts ist häufiger, als die Beobachtung, dafs unsere Handlungen und Bethätigungen im Ernstfall nur allzu leicht wieder in das Geleise alter Gewohnheit, deren Macht wir gerade überwunden glaubten, zurückfallen und mit den Grundsätzen, über die wir soeben mit uns selbst ins Reine gekommen zu sein meinten, in einen uns fast unbegreiflichen Widerspruch treten. Im Augenblick der Gelegenheit zur Handlung erweisen sich im Allgemeinen die von früher her gewohnten Denk- und Empfindungsweisen als ungleich stärker bei unserer Willensbestimmung, als solche Ergebnisse einmaliger, wenn auch noch so tiefgreifender Reflexion. Die Aufgabe der Selbsterziehung und Persönlichkeitsgestaltung ist daher noch keineswegs vollendet, wenn wir uns für bestimmte Ideale unserer Einsicht gemäfs entschieden und ihnen entsprechende Grundsätze unseres künftigen Verhaltens erwählt haben. Es bedarf vielmehr noch nachhaltiger Arbeit an uns selbst, um diese Grundsätze zu einer

wirklichen Macht in uns erstarken zu lassen, auf die wir uns im kritischen Augenblick mit einiger Zuversicht verlassen können.

Diese Nothwendigkeit, dem idealischen Wollen über die Regungen des empirischen Wesens in uns noch durch besondere Maafsregeln zum Siege zu verhelfen, hat die praktische Ethik und Pädagogik zu allen Zeiten gefühlt. Man hat die verschiedensten Mittel vorgeschlagen, solchen Sieg gewifs zu machen und zu einem dauernden zu gestalten. Namentlich die religiös orientirte Ethik und kirchliche Praxis hat auf diesem Gebiete — je nach den Anschauungen der Zeit — förmliche Systeme der „Heilsgewinnung“ ausgebaut. Ueber den Werth der in solchem Zusammenhange vorgeschlagenen Mittel aber denken wir vielfach anders, als frühere Zeitalter. Sehr gering schätzen wir die Bedeutung aller Askese in dieser Beziehung. Sie kann gewifs von Nutzen sein, der Freiheit dienen, wo sie sich darauf beschränkt, unsere Lebensgestaltung in eine feste, zweckmäfsig ersonnene Ordnung und Regelmäfsigkeit zu bringen, jeder Gefahr der Verweichlichung, des Abhängigwerdens von allerhand Genüssen und Verwöhnungen entgegenzuwirken. Allein alles zum Asketismus im eigentlichen Sinne Gehörige, wie Kasteiungen, äufserliche Bufsübungen u. dergl., erscheint uns Modernen mit Recht als Ausflufs ungesunder, barbarischer Sinnesweise, die sich — bei aller guten Absicht — in der Wahl der Mittel vollständig vergriffen hat. Wir vermögen die Logik nicht einzusehen, die darin liegen soll, ein ohnehin schon fehlgegangenes Wollen nun auch noch planmäfsig auf Bethätigungen hinzulenken, in denen doch wiederum keinerlei positives, in sich selbst werthvolles Wollen zu finden ist. Ueberdies tritt nur allzu leicht die Gefahr hinzu, in der Selbstauferlegung solcher asketischer Uebungen etwas Verdienstliches zu erblicken, während es in Wahrheit doch von bloser Armseligkeit zeugt, wenn man es ohne solche Hülfsmittel zur entscheidenden Selbstbefreiung, zur Erhebung über sein niederes empirisches Selbst nicht zu bringen vermag. Endlich aber widerstreitet es von Grund aus dem Freiheitsgedanken, die Festigung unserer Gesinnung gegenüber künftigen Versuchungen durch Gewaltmaafsregeln erreichen zu wollen. Im besten Falle

würde der beabsichtigte Erfolg auf solchem Wege doch nur äufserlich erreicht werden, und noch dazu auf dem Boden einer Sclavengesinnung, an Stelle der sittlich zu fordernden eigenen Freude am Guten, Idealischen um seiner selbst willen.

Ebenso hat ein anderes aus der religiös orientirten Ethik stammendes Hülfsmittel zur Festigung der einmal gefafsten sittlichen Vorsätze für unser modernes Denken sein früheres Ansehen verloren, nämlich die Selbstverpflichtung durch ein Gelübde, durch das man eine höhere, göttliche Macht als Zeugin dieser übernommenen Verpflichtung aufruft und gleichsam zur Rächerin bestellt für den Fall, dafs man letzterer nun dennoch nicht getreu bliebe. Auch diese Art der Festlegung eines Vorsatzes, unter Zuhülfenahme des Motives der Furcht vor der zu gewärtigenden Strafe, läuft auf Sclavengesinnung hinaus, falls man nicht schon eine sehr hohe Gottesvorstellung sich innerlich zu eigen gemacht, die dann aber die ganze Veranstaltung überflüssig machen, ja unwürdig erscheinen lassen würde. — Es kommt jedoch noch ein Anderes hinzu: indem man sich so feierlich verpflichtet, hinter dem gefafsten Vorsatz in seinem Einzelwollen nirgend zurückzubleiben, schneidet man sich auf der anderen Seite nothwendig mit gleichem Nachdruck die Möglichkeit ab, über das darin erreichte sittliche Niveau künftig hinauszuwachsen, oder doch wenigstens, dieser etwa erreichten besseren Einsicht praktisch Folge zu geben. So erweist sich auch von hier aus eine solche Zuhülfenahme höherer Mächte zur Festigung der eigenen Grundsätze als mit dem Geiste einer Freiheitsethik gerade so unverträglich, wie er sich zuletzt als Herabwürdigung und Mifsbrauch des Göttlichen darstellt.

Von höchst zweifelhaftem Werthe und dem Geiste der Freiheit entgegen wäre es auch, wenn man den idealischen Grundsätzen, zu denen man sich in guter Stunde glücklich emporgerungen, dadurch Dauer zu verleihen suchte, dafs man ängstlich jede Gelegenheit, die einen in Versuchung bringen könnte, in das gewohnte Verhalten zurückzufallen, vermiede. Auch Das wäre im Grunde doch Feigheit und weit entfernt von echter, muthig freier Sittlichkeit. Mit Recht gilt uns daher jene welt-

flüchtige Zurückziehung aus dem Leben, jene mönchische Verschliefsung hinter schützende Klostermauern, wie sie im Mittelalter in Blüthe stand, nicht mehr als ein unser würdiges Verhalten, geschweige denn als That einer das normale Maafs überragenden, höheren Sittlichkeit oder gar Heiligkeit. Wir fordern im Gegentheil umfassendste Bethätigung der einmal errungenen sittlichen Ideale und entschlossene Aufsuchung jeder von fern sich bietenden Gelegenheit, unser Wollen in ihrem Sinne zur Geltung zu bringen.

Und in der That ist Dies die einzige in sich selbst gerechtfertigte Art, wie wir zur Festigung des in uns begründeten idealischen Wesens und der aus ihm hervorgegangenen Grundsätze gegenüber der Gewohnheitsmacht des empirischen Wesens in uns gelangen können: die entschlossene Bewährung in immer neuen Handlungen, durch die jene zu eigen gemachten idealischen Vorsätze immer neu belebt werden und neue Kraft empfangen. Selbstthätige Aufsuchung und Gestaltung von Gelegenheiten zur Bethätigung des in uns geschaffenen Eigenen, Idealischen: Das ist die sicherste Methode zu erfolgreichem Fortschreiten auf der eingeschlagenen Bahn, während alle vorher genannten künstlichen Festigungsmittel bestenfalls nur Krücken sind, die vielleicht für einige Zeit ein schwankendes Vorwärtshinken ermöglichen, allein gegen die Gefahr immer neuen, empfindlichen Fallens nicht schützen können. Wer einen steilen Gipfel erklimmen will, weifs, dafs er vorwärts und aufwärts blicken mufs, dorthin, wo das Ziel winkt, nicht hinter und unter sich, wo der Abgrund gähnt und die Gefahr des Stürzens ihm zum Bewufstsein bringt. — Es ist ja richtig, auch das entschlossene Vorwärtsschreiten schützt nicht vor immer erneuten gelegentlichen Rückfällen in den Bann alter Gewohnheit. Aber diese werden doch am ersten unschädlich gemacht und überwunden werden durch immer neue, kraftvolle Bethätigung der idealischen Seite unseres Wesens, während ein allzu langes Verweilen bei der wieder zu Tage getretenen Unzulänglichkeit unseres bisher errungenen eigenen Wesens und langathmige, sentimentale Selbstanklagen nur eine weitere Erschütterung des Vertrauens in die eigene Kraft und

damit auch eine Schwächung dieser Kraft selbst, zur Folge haben können. Wir schätzen mit Recht die „Reue“ als das lebhafte Gefühl der Unwürdigkeit und Unzufriedenheit mit uns selbst, das uns befällt, wo unser thatsächliches Verhalten hinter den grundsätzlich einmal zu eigen gemachten Idealen zurückbleibt; aber wir verwerfen eben dieses Gefühl, sobald sich die seltsame Neigung dareinmischt, in der Selbstverurtheilung und Selbsterniedrigung förmlich zu schwelgen, und gar wohl noch ein erbauliches Schauspiel für Andere daraus zu machen, anstatt in stiller, immer erneuter Arbeit an sich selbst den ohnehin entmuthigten Willen zu neuer, positiver Bethätigung aufzurufen und so in sich selbst erstarken zu machen.

Wenden wir uns nunmehr der Frage zu, welcherlei Inhalt auf dem Boden des Freiheitsgedankens für unsere Grundsätze zu erwählen sei, so versteht es sich von selbst, dafs wir uns hier nur auf sehr allgemeine Andeutungen beschränken können, indem jede besondere Ausgestaltung der Persönlichkeit dem Einzelnen selbst als sein eigenes Werk überlassen bleiben mufs, bei dem er sich lediglich von seinen eigenen Idealen soll leiten lassen. Es kann daher unsere Absicht nicht sein, im Sinne älterer Ethiker eine in's Einzelne gehende Tugendlehre zu geben oder systematisch alle „Pflichten gegen sich selbst“ hier vorzuführen. Wohl aber entsteht für uns die Aufgabe einer Würdigung und Begründung der sonst allgemein anerkannten Tugenden und Pflichten eben auf dem Boden der Freiheitsethik. Denn wer von den sonst geläufigen Begründungsweisen ethischer Werthschätzung einmal sich loslöst, wer ein davon abweichendes Grundprincip solcher Werthschätzung aufstellt, der übernimmt zugleich auch die Verpflichtung, zu zeigen, wie die nun einmal vorhandenen und doch gewifs auch niemals aufzugebenden Vorstellungen von menschlicher Vollkommenheit und Sittlichkeit auch bei der neuen Begründungsart ihren vollen Werth, ihre innere Berechtigung bewahren, und dafs sie nicht etwa durch andere, bisher fremde in den Hintergrund gedrängt werden.

Aus der Forderung der Herstellung höchster Freiheit in uns und umfassendster Bethätigung freien Wollens — wie wir diese Forderung verstanden wissen wollten — läfst sich ohne Schwierigkeit die Werthschätzung all' jener sittlichen Vorzüge ableiten, welche wir zur persönlichen Tüchtigkeit zu rechnen pflegen. So vor allem die Schätzung der Treue gegen sich selbst, d. h. gegen das wahrhaft eigene, von uns selbst in uns begründete Wesen, wie es vornehmlich in den erwählten Grundsätzen seinen Ausdruck findet. Ebenso auch die Werthung der Herrschaft über sich selbst, d. h. über unser empirisches Wesen und die aus ihm gelegentlich hervorbrechenden Regungen. — Beides aber erfordert weiterhin innere Wahrhaftigkeit, unbedingte Aufrichtigkeit und Strenge gegen sich selbst. Nirgend darf etwas unserem wahren Wesen Fremdes, sobald es sich uns einmal verrathen hat, heimlich in uns zurückbleiben, der Selbstprüfung und kritischen Selbstbeurtheilung unter irgend welchem beschönigenden Vorwand entzogen werden, wenn wir wirklich zur freien, souveränen Herrschaft über unser ganzes Selbst gelangen wollen.

Dem gleichen Interesse dienen auch die Forderungen der Enthaltsamkeit und Keuschheit. Wer sein Begehren nach äufserem Geniefsen, im Widerspruch zu seinem idealischen Wollen, zu Zeiten doch wieder leichtsinnig gewähren läfst, wenn auch nur in der Phantasie, bringt eben damit eine Zwiespältigkeit in sein Wesen hinein, welche der Freiheit im Wege ist, die Entschlossenheit und Zuverlässigkeit des Wollens im Sinne der aufgenommenen idealischen Grundsätze unberechenbar gefährdet. Wir empfinden es als unwürdig, wenn Der, der sich zur Ausprägung freien Wollens im grofsen Stile befähigt weifs, der solchem Wollen in klarer Selbstbesinnung aus innerster Ueberzeugung heraus auch zugestimmt hat, nachher dann doch wieder seine besten Kräfte leichtfertig verspielt und Regungen über sich Herr werden läfst, die ihn von jenem auf Höheres gerichteten Wollen unabsehbar ablenken, ihn zu unstätem Schwanken und zögernden, halben Schritten veranlassen, wo es gerade gelten würde, die gesammelte Kraft der ganzen Persönlichkeit einzu-

setzen. Wer dagegen die ethische Werthschätzung der Keuschheit auf der Rücksicht auf Andere oder auf socialistischem Boden zu begründen unternimmt, der wird nie verhindern können, dafs seine Forderung mit dieser Begründung als lästiger Zwang empfunden wird, und dafs der Einzelne trotz solcher wohlgemeinten Mahnung dennoch sich versucht fühlt, für seine Person wenigstens sich jede „Freiheit" zu erlauben, und, wenn es sein kann, gelegentlich ein wenig im Trüben zu fischen.

Besonders einleuchtend ergibt sich die Werthung der „Besonnenheit", der „Einsicht", der „Weisheit" und der sonst etwa hierher gehörigen „Tugenden" als einfache Consequenz des Freiheitsinteresses. Die führende Rolle, die wir der intellectuellen Reflexion bei der Wahl fester Grundsätze zuschrieben, andererseits aber auch wieder die regulirende Mitarbeit des ästhetischen Gefühls: das Alles führt wie von selbst zur Ausprägung jener Menschlichkeitsideale als wesentlicher Momente wahrhaft eigener Persönlichkeit und echter Freiheit, wie sie uns überall als das Höchste gilt. — Weiterhin aber umschliefsen letztere zugleich die Forderung des Maafshaltens im Einzelnen oder der Enthaltsamkeit, die es uns ermöglicht, alle Kräfte einheitlich auf grofse, umfassende Ziele concentriren zu können, von der immer fragmentarisch bleibenden Wesensbethätigung des Einzelwollens zu einer das ganze Leben umspannenden Persönlichkeitsbethätigung aufzusteigen.

Im Gegensatz zu der sonst meist üblichen, wiederum socialen Begründung der das Verhalten zu Anderen betreffenden ethischen „Pflichten" sehen wir den eigentlichen Grund der Einschätzung dieser letzteren als sittlich werthvoll gleichfalls ausschliefslich in der Bewährung von Freiheit, die sich in ihnen documentirt. Freilich wird hier zweierlei zu unterscheiden sein: die von uns als höchstes sittliches Gut geforderte Freiheit ist in erster Linie gewifs gemeint als Besitzthum der Persönlichkeit, als die innere Freiheit der Gesinnung, welche dieser Persönlichkeit jenen höheren Adel verleiht, um dessen willen wir ihr eine so einzigartige Werthschätzung entgegenbringen. Somit wird es allerdings unsere Aufgabe sein, auch die

Grundsätze unseres Verhaltens gegen Andere aus der Idee höchster Freiheit in diesem Sinne abzuleiten. Aber eben diese Freiheit soll sich nun anderseits doch im Wirken auf die Umgebungswelt mit souveräner Kraft bethätigen, nicht im müfsigen Phantasiespiel mit wenn auch noch so hohen Idealen beschlossen bleiben. Erst so vollendet sich jene hohe Werthschätzung, die wir ihr gegenüber empfinden. Hierzu aber wird zweifellos auch ein gewisses Maafs äufserer Freiheit, ungehemmter Wirkungsfähigkeit erfordert; und diese wiederum könnte uns möglicher Weise ein so oder so geartetes Verhalten zu Anderen auch da noch zur Nothwendigkeit machen, wo es für uns ohne diese Rücksicht vielleicht gar keinen Reiz gehabt hätte. — Auch in diesem Falle, — vorausgesetzt immer, dafs dieser Gedanke sich überhaupt durchführen läfst, — würden wir somit alsdann den letzten Grund der ethischen „Verpflichtung“ nicht eigentlich in dem nun einmal gegebenen Dasein der Anderen und ihrer „an sich gleichberechtigten“ Interessen suchen, sondern ausschliefslich zuletzt doch wiederum in dem Ideal der umfassendsten Ausprägung freien Wollens in uns selbst, in unseren Handlungen, unserer gesammten Lebensgestaltung und unserem Lebenswerk. Sofern aber eben dieses Interesse in der That um so vollkommenere Befriedigung würde finden können, je mehr wir unser ganzes Verhalten auf die in der Wirklichkeit vorhandenen Factoren und die hier möglicher Weise zu gewinnenden Hülfskräfte abstimmen, würde damit doch erwiesen sein, dafs es auch mittelbar als sittlich werthvoll zu bezeichnende Verhaltungsweisen geben könne, — solche also, in denen die Berücksichtigung der Umgebungswelt, der Anderen eine gewisse Rolle spielt. Insofern werden wir berechtigt sein, diese letzteren sittlichen Pflichten, so weit solche auf unserem Boden sich überhaupt begründen lassen, der Sphäre des socialen Lebens der Persönlichkeit zuzurechnen und in diesem Zusammenhange zu behandeln, während wir diejenigen Pflichten und Tugenden, in denen lediglich die Werthschätzung der inneren Freiheit ihren Ausdruck findet, in denen also unmittelbarer Persönlichkeitswerth hervortritt, zur Sphäre des individuellen Lebens zählen werden. Vielleicht, dafs

sich bei dieser Scheidung herausstellt, dafs jene mittelbar gebotene Berücksichtigung der Anderen nichts fordert, als was auch um der eigenen, inneren Freiheit willen schon von uns werthgeschätzt wird, dafs also die „socialen“ und „altruistischen“ Tugenden und Pflichten mit den „individuellen“ im letzten Grunde völlig zusammentreffen. — Doch Das läfst sich a priori nicht entscheiden, sondern bedarf noch erst weiterer Untersuchung. —

Wir haben uns unter dem Einflusse des Christenthums daran gewöhnt, gleichsam die Summe aller jener Tugenden der Persönlichkeit, welche das Verhalten gegen Andere zum Inhalt haben, in der Liebe zu erblicken. In der That ist sie es eigentlich erst, die den anderen Tugenden, wie etwa der Wahrhaftigkeit, der Treue, der Gerechtigkeit, der Friedfertigkeit, der „Barmherzigkeit“, der Keuschheit, so weit alle diese im Verkehr mit Anderen in Frage kommen, den einzigartigen Werth verleiht, den wir damit zu verbinden pflegen; sie ist uns zugleich das regulirende Princip, nach dem diese Tugenden selbst ihre Ausdeutung und Begrenzung empfangen müssen, um wirkliche Tugenden zu sein. Dafs diese Liebe nicht im pathologischen Sinne gemeint sein kann, dafs sie mit der blind leidenschaftlichen Selbstverpfändung an das vielleicht selbst nur unfreie, empirische Wesen des Anderen, die auch diesen Namen trägt, nichts zu schaffen hat, das hat uns bereits die Würdigung des Liebesgedankens als obersten Moralprincips gezeigt.[1]) Wir erkannten als das eigentliche Wesen der sittlich zu fordernden Liebe die Freude am gemeinsamen Aufstreben zu den gleichen Idealen und an der diesem höchsten Zwecke dienenden gegenseitigen Hilfsbereitschaft. Sie trifft also im Wesentlichen mit dem zusammen, was wir in der „Freundschaft“ als den idealischen Kern, als das eigentlich Werthvolle, sittlich Bedeutsame gefunden.[2]) Der innere Reichthum und die Hoheit solcher Liebesgesinnung, die Siegesfreudigkeit, das Göttlichkeitsgefühl, welches sie erweckt: das alles sind Momente, in denen aufs schönste gerade Das zur Geltung gelangt, was wir überall am höchsten

[1]) Vgl. Theil I S. 217 ff.
[2]) Vgl. oben S. 53 f.

schätzen, das Interesse der Freiheit. Denn eben die hohe Steigerung und Erweiterung des wahrhaft eigenen Wesens, wie sie hier erreicht wird, ist es erst, was der Idee eines freien Wollens ihre volle Bedeutung, ihren unvergleichlichen Werth verleiht.

Allein das christliche Princip der „Nächstenliebe" fordert nun doch noch mehr. Während wir die „Freundschaft" auf wenige Auserwählte, vielleicht nur Einen, beschränkt denken konnten, wird uns hier die Uebertragung der Liebesgesinnung auf Jeden, mit dem wir in Berührung kommen mögen, angesonnen. Ist auch Das noch im Sinne der Freiheit? oder will uns dieses Gebot zu etwas verpflichten, was für uns in Wahrheit eine Beschränkung dieser Freiheit bedeuten würde? — Um hierüber Klarheit zu gewinnen, werden wir allerdings zweierlei Bethätigungsarten von Liebe zu unterscheiden haben: die eine wäre eben jene actuelle Freundschaft, die wie ein freundliches Göttergeschenk im Jünglingsalter uns vereinzelt zu Theil wird und die dann vielleicht in tiefgreifender praktischer Lebensgemeinschaft ihre dauernde, auf die gemeinsamen Ideale gerichtete Bethätigung findet; neben ihr aber steht, — und gewiſs nicht minder bedeutsam, jene Liebesgesinnung, mit der wir einem jeden zu begegnen vermögen, den immer das Leben uns in den Weg führt, die sich aber nicht an die Person des Anderen kettet, nichts von ihm verlangt oder erwartet, sondern sich begnügt, überall aus der eigenen Fülle zu geben und mitzutheilen, soviel sich dazu Gelegenheit bietet, und so, wenn es sein kann, für die Ideale des eigenen Strebens auch den Anderen zu gewinnen, mit ihm zu tiefer greifender Idealgemeinschaft zu gelangen. Während die erstere, die mehr exclusive Privatfreundschaft vor Allem für das jugendliche Entwickelungsalter ihre Bedeutung hat, wo man erst noch auf dem Wege ist zu eigenen Idealen der Persönlichkeits- und Lebensgestaltung, würde diese allgemeinere Liebesgesinnung vorwiegend dem Gereifteren, der schon vom Eigenen zu geben vermag, anstehen und bei ihm ihre Stätte finden. Bei solcher Fassung aber würden in der That alle jene Freiheitsmomente voll zur Geltung gelangen können, die wir in der Liebe gefunden.

Denn allerdings bedeutet der Entschluſs, dem Anderen mit der Gesinnung der Liebe zu begegnen, immer eine gewisse Erhebung über die Wirklichkeit, wie diese uns zuerst entgegentritt. Wir nehmen den Anderen nicht nach seinem empirischen Wesen, nicht nach dem, wie er sich uns zeigt, sondern wenden uns sogleich an das von uns gleichsam a priori hineingetragene Idealische in ihm. So beginnen wir damit, den Menschen in ihm zu „achten", gleichviel, was wir bisher davon erfahren haben; und nur, wo solche Achtung besteht, wird auch echte, sittliche Liebe sich erheben können, — Liebe, in der der Gebende, wie der Empfangende innerlich reicher wird, zu höherer Freiheitsstufe emporsteigt. — Diese Liebe aber erweitert zugleich die Sphäre unseres möglichen Wollens ins Grenzenlose, indem sie uns das menschlich Idealische in uns selbst in seiner Zusammenstimmung mit dem innersten Wesen und Wollen aller Anderen erfassen lehrt, das zu gleicher idealischer Freiheit überall aufstrebt. Die Theilnahme an diesem allgemeinen Hinaufstreben zur Freiheit und die dadurch gebotene Möglichkeit gegenseitiger Hülfeleistung eröffnet unserem Wollen unzählige neue Ziele, die dem ganz nur auf sich selbst sich Beschränkenden naturgemäſs verschlossen bleiben. — Doch die Berührung dieses Freiheitsmomentes greift schon in die Sphäre des socialen Lebens der Persönlichkeit hinüber. Wir dürfen daher seine Erörterung einem späteren Zusammenhange überlassen.

Von hier aus ergiebt sich nun die ethische Würdigung auch der weiteren Tugenden oder Pflichten, welche unser Verhalten gegen Andere zum Inhalt haben; so vor Allem der Wahrhaftigkeit, die wir bisher nur in ihrer Beziehung auf uns selbst berührten.[1]) Eine Verpflichtung, jedem beliebigen Anderen unter allen Umständen die volle Wahrheit zu sagen, würden wir niemals anerkennen können, solange wir den Anderen nur nach seinem empirischen Wesen nehmen wollten, das ja in Wirklichkeit bei weitaus den Meisten dauernd die Herrschaft behält. Denn die Wahrheit ist, gerade je höher wir von ihr denken,

[1]) Vgl. oben S. 59.

nicht dazu da, den blind eigensüchtigen Zwecken, wie sie dem anarchischen Wollen des empirischen Wesens entspringen, wahllos preisgegeben zu werden. Allein ganz anders wird die Sachlage, wo freie, idealische Liebesgesinnung bereits den Weg geebnet hat. Wo wir uns einmal entschlossen haben, im Anderen vor Allem die Menschheit zu achten, uns an sein wahres, innerstes Selbst zu wenden, ihn als vollwerthig freien Menschen zu behandeln, da ist es die einfache Consequenz dieser Denkungsart, dafs wir ihm mit ruhigem Vertrauen begegnen und ihm die Wahrheit, die er begehrt, nicht vorenthalten. Und darin brauchen wir uns auch dann nicht irre machen zu lassen, wenn von der anderen Seite dieses Vertrauen einmal dennoch mifsbraucht wird. Die Liebesgesinnung ist in sich selbst ja reich genug, ihren Ideen auch einmal ein Opfer bringen zu können. — Nur da würde diese Betrachtungsart naturgemäfs ihre Grenzen haben, wo es nicht das Eigene ist, von dem wir solches Opfer bringen, sondern fremdes, uns nur anvertrautes Gut, das „Geheimnifs“ eines Dritten, der möglicherweise unter unserer Veruntreuung zu leiden haben würde. — Hier kann nun freilich die Frage nach der Berechtigung solcher Geheimnisse entstehen, die doch immer ein Vorenthalten-wollen der Wahrheit bedeuten, also jener Liebesgesinnung widerstreiten würden, auf deren Boden wir das Problem der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit hier entschieden wissen wollten. Allein eben als That der schenkenden Liebe, die sie doch sein soll, würde die Wahrheitsmittheilung alsdann zum mindesten dem überlassen bleiben müssen, um dessen Interesse es sich dabei handelt, nicht aber von einem Anderen, der dabei nur auf fremde Kosten freigebig wäre, ihm vorweggenommen werden dürfen. Ueberhaupt mufs es nicht zum Alltäglichen werden, sondern immer eine Handlung besonderen Vertrauens, einer das Maafs des Gewohnheitsmäfsigen bewufst überschreitenden Regung der Liebe bleiben, wenn man einen Anderen von seinen innersten Privatangelegenheiten — und solche mufs es geben, wenn es überhaupt zur Herausbildung eigenen Wesens und Charakters kommen soll — Mittheilung macht. Ueber manche Dinge des Innenlebens den Schleier des

Geheimnisses zu decken, liegt zuletzt im Interesse der Keuschheit dieses inneren Eigenlebens. Man denke etwa an die Kämpfe und Wendepunkte der inneren sittlichen Entwickelung, an die Momente schwärmerischer Begeisterung und die in solcher Stimmung gefafsten guten Vorsätze; oder wiederum an die damit vielleicht verbundenen religiösen Erlebnisse und Erregungen. Ueber solche Dinge auf jede beliebige Anfrage, selbst wenn sie offensichtlich nur aus zudringlicher Neugier entspringt, mittheilsam sich zu verbreiten, wie es die Pflicht der „Wahrhaftigkeit", in ihrer ganzen formalen Strenge genommen, unter Umständen fordern würde, erscheint uns nicht mehr als Tugend, sondern viel eher als unzarte Entweihung dessen, was man heilig halten sollte, wenn nicht gar als Symptom einer unechten, gemachten Gesinnung, die auf bestem Wege ist, sich und Andere mit leerem, äufserlichem Scheinwesen zu täuschen.

D. Männliche und weibliche Bildung.

Wir haben die aus dem Freiheitsgedanken sich ergebenden ethischen Grundlagen der Erziehung und Bildung, sowie der Selbsterziehung uns vorgeführt und sind dabei zu bestimmten allgemeingültigen Ergebnissen gelangt, wenn auch die Durchführung der gewonnenen Principien im Einzelnen noch einer besonderen Wissenschaft, der Pädagogik, vorbehalten bleiben mochte. Damit sollte nun die Aufgabe der Ethik gegenüber dem Erziehungsproblem erledigt sein. Eine tiefgreifende Bewegung jedoch im Leben der Gegenwart erinnert uns daran, dafs für weite Kreise jene Allgemeingültigkeit, mit der der Ethiker seine Bildungsideale aufstellt, keineswegs selbstverständlich ist. Man hält es vielmehr für nöthig, gewisse Einschränkungen hinzuzufügen und Unterschiede zu machen; so vor allem zwischen der Bildung des männlichen und des weiblichen Geschlechtes. Und das nicht etwa nur in dem Sinne, als sei für letzteres eine andere Behandlung, eine andere Mittheilungsart des gleichen Inhalts geboten: das wäre ja lediglich eine prak-

tische Frage, die füglich der Pädagogik überlassen bleiben könnte. Sondern augenscheinlich ist man in weiten Kreisen der Meinung, daſs die höhere, wirklich ernst zu nehmende Bildung überhaupt nur für das männliche Geschlecht in Frage kommen könne; das weibliche dagegen bedürfe einer solchen nicht, noch auch sei es irgend zweckmäſsig oder wünschenswerth, sie ihm mitzutheilen.

Das aber wäre denn doch eine Frage, die auf ethischem Boden zu entscheiden wäre; und so können auch wir hier nicht wohl an ihr vorübergehen. — Es fragt sich also für uns: was ergiebt sich auf dem Boden unserer Freiheitsethik in Betreff der Bildung des weiblichen Geschlechtes? Liegt hier überhaupt principiell das Problem anders, als bei der männlichen Bildung? Erhalten wir neue, andere Entscheidungen, wenn wir bei der Frage nach dem letzten Sinn, nach den Idealen der Bildung und Erziehung im Besonderen an weibliche Zöglinge denken? oder haben wir bei der bisherigen Behandlung des Problems etwa stillschweigend es als selbstverständlich genommen, daſs nur von männlichen Zöglingen ernsthaft dabei die Rede sein könnte?

Das oberste Ziel aller Erziehung und Bildung, das, was allein dem Erzieher das Recht gab und auch die Pflicht auferlegte, in die Entwickelung des Kindes bevormundend einzugreifen: das war die Nothwendigkeit, diesem doch erst werdenden Wesen bei seiner Selbsterhebung zur Freiheit, zu wahrhaft eigenem Selbst behülflich zu sein.[1]) Diese Nothwendigkeit nun besteht für das weibliche Geschlecht naturgemäſs gerade so gut, wie für das männliche; in dieser Hinsicht haben wir dem früher Gesagten nichts hinzuzufügen. Hier, wie dort, bleibt nur noch die Frage zu erledigen, die wir einer späteren Erörterung vorbehalten wollten, inwieweit auch das Freiheitsinteresse des Erziehers eine solche Erziehung der neu entstehenden Geschöpfe fordern oder nahe legen würde.[2]) Auch die Mittel aber, durch die dem Zögling die Möglichkeit und Anleitung gegeben werden soll, zur Freiheit und eigenem Wesen sich emporzuarbeiten,

[1]) Vgl. oben S. 24 ff.
[2]) Vgl. oben S. 23 f.

waren durchaus den allgemein menschlichen Bedingungen unserer inneren Entwickelung entnommen.[1]) Principiell also haben wir auch diese Frage bereits in Betreff der weiblichen so gut, wie der männlichen Bildung entschieden. Das Geschlecht macht da keinen Unterschied.

Es wäre nun übereilt, aus dieser grundsätzlichen Gleichstellung der Geschlechter im Punkte der Erziehung sogleich die Forderung einer völlig gleichmäfsigen Gestaltung der ganzen Erziehung und Bildung überhaupt herleiten zu wollen. Im Gegentheil, schon auf dem Gebiete der Knabenerziehung ist es keineswegs allgemeine Gleichförmigkeit, was im Sinne der Freiheits-Ethik zu erstreben wäre. Vielmehr ergiebt sich schon ein Unterschied aus der Berücksichtigung des mitgebrachten „empirischen“ Wesens des Einzelnen, dem der Erzieher ganz zweifellos nach Möglichkeit Rechnung zu tragen hat.[2]) Die Ausstattung an natürlichen Anlagen und die Begabung der einzelnen Zöglinge ist erfahrungsgemäfs so verschieden, dafs bei gewaltsamer Zurückschiebung dieser individuellen Unterschiede die Erziehung vielfach gerade die werthvollsten Keime, die der fruchtbarsten Entwickelung fähig sind, ersticken und vernichten würde.

Nicht minder bedeutsam jedoch ist die Verschiedenheit, welche bei den allgemein menschlichen Anlagen hervortreten kann, die wir als die eigentlichen Hebel aller Erziehung und Bildung erkannten: die intellectuelle und die ästhetische Reflexion.[3]) Zwar principiell sind sie gewifs bei allen Menschen als gleichartig anzusehen; sonst wäre ja überhaupt jede Verständigung über allgemeingültige, einheitliche Ideale von vornherein ausgeschlossen. Allein die Art und Weise ihres Functionirens kann doch bei den einzelnen Individuen sehr verschieden ausgeprägt sein. Und namentlich darin kann ein tiefgreifender Unterschied begründet sein, dafs bei dem Einen der Intellect, beim Anderen das ästhetische Gefühl die Führung hat bei der geistigen Entwickelung, dafs der Eine

[1]) Vgl. oben S. 36 ff., 42 ff.
[2]) Vgl. oben S. 31 f.
[3]) Vgl. oben S. 36 ff.

mehr nach logischen Gründen sucht und sich in seinen Entscheidungen von ihnen bestimmen läſst, der Andere mehr dem Gefühl vertraut und mit seiner Hülfe intuitiv das Rechte, das „Gute“ zu finden weiſs. Dadurch aber würde auf Seiten des Erziehers naturgemäſs eine sehr verschiedene Behandlungsart bedingt sein, um den gleichen Enderfolg herbeizuführen, — gleichviel vor der Hand, ob man es zweckmäſsiger finden mag, das schon vorhandene Uebergewicht des einen der beiden Vermögen noch weiter zu fördern, den Zweck der Erziehung wesentlich mit seiner Hülfe zu vollenden, oder ob man es vorzieht, gerade die bisher schwächer entwickelte Fähigkeit zur Ergänzung heranzuziehen, beide gegen einander möglichst auszugleichen.

Ist nun, worüber hier nicht gestritten werden soll, die gewöhnliche Meinung im Recht, wonach das Vorwiegen der ästhetischen Gefühlsempfänglichkeit gegenüber dem Intellect im Groſsen und Ganzen charakteristisch sein soll für das weibliche Geschlecht, so würde hierin ein weiterer Grund für eine verschiedene Erziehungsart der beiden Geschlechter gegeben sein. Aber freilich, immer doch nur, so weit und solange jener im Allgemeinen durch die bisherige Erfahrung wohl bestätigte Unterschied im gegebenen Einzelfalle auch wirklich zutrifft; und nur in demselben Maaſse, als er auch bei Zöglingen von gleichem Geschlechte von der Erziehung berücksichtigt wird.

Auch, was den Inhalt der Bildung anlangt, würde sich aus den Grundlagen unserer Ethik eine gewisse Verschiedenheit in der Behandlung der beiden Geschlechter als nothwendige Forderung ergeben; und zwar diesmal eine solche, welche naturgemäſs enger, als die bisher erörterten Unterschiede, an die Grenzen eines jeden Geschlechtes gebunden ist. Wir hatten als ein unentbehrliches Moment wahrer Freiheit gefordert, daſs dem Zögling ein möglichst umfassender Ueberblick über alles ihm als Menschen überhaupt erreichbare Wollen erschlossen werden müsse. Das sollte der eigentliche, ethische Sinn der vom Erzieher mitzutheilenden „historischen Bildung“ sein.[1]) Und ebenso

---

[1]) Cf. oben S. 42 f.

forderten wir bei der Selbsterziehung eine Ergänzung und Bereicherung dieses Ueberblickes durch Aufsuchung congenialer Idealgestalten in der Kunst und Dichtung. Aber es versteht sich von selbst, dafs eine solche Vorführung von Idealvorbildern des möglichen eigenen Wollens diesem Sinne nur dann gemäfs sein kann, wenn die eigene Nacheiferung mit der That, oder wenigstens die wirksame Theilnahme an ähnlichen Bestrebungen für den Zögling praktisch überhaupt in Frage kommen kann, nicht etwa durch sein Geschlecht principiell ausgeschlossen ist. Das bedeutet nun nicht gerade, dafs die historische Bildung des weiblichen Geschlechtes auf die Thaten und Bestrebungen der Frauen eingeschränkt werden müfste, — so wenig wie die des männlichen auf die Bestrebungen der Männer. Denn eben Theilnahme am Leben und Wirken des anderen Geschlechtes kann und soll auch da in weitem Maafse stattfinden, wo ein unmittelbares eigenes Handanlegen durch die Natur der Dinge versagt ist. Aber allerdings wird es angemessen sein, bei der weiblichen Bildung den Blick in erster Linie überall auf weibliche Idealgestalten in der Geschichte, Kunst und Literatur zu lenken, während man bei der männlichen Bildung ebenso die männlichen Idealvorbilder in den Vordergrund stellen wird, auf die man das Hauptinteresse der Knaben hinlenken möchte.

In jedem Falle sollte die Frage nach Art und Inhalt der weiblichen Bildung und nach ihrer etwaigen Ausdehnung zu oberst nach ethischem Gesichtspunkte entschieden werden, nicht nach sogenannten „praktischen“ Rücksichten, etwa im Hinblick auf einen durch Natur oder Sitte ein für allemal festgelegten „Beruf“ des weiblichen Geschlechts in unserer Gesellschaftsordnung. Denn damit würde ein Gegenstand beständigen Streites und begründeter Meinungsverschiedenheit zum Fundamente der gesuchten Entscheidung gemacht werden, und diese niemals die erforderliche Sicherheit gewinnen können. — Dementsprechend wird es auch hier vielmehr das Interesse der Freiheit sein, das allein als Grundlage der ganzen Discussion überhaupt in Frage kommen kann. Auch bei der weiblichen Erziehung und Bildung handelt es sich vor allem Anderen

darum, volle Menschlichkeits- und Persönlichkeitsentwickelung zu ermöglichen, den Zögling zu befähigen, ein wahrhaft eigenes Wesen in sich zu begründen und auf solchem Boden zu immer vollendeterer Freiheit, zu bewufst eigener idealischer Lebensgestaltung sich zu erheben. Und es ist gewifs, dafs bei solcher Zielbestimmung der weiblichen Bildung nicht nur das Freiheitsinteresse des weiblichen Geschlechtes selbst, sondern auch das des männlichen zuletzt gerade am besten gewahrt sein wird. Nicht die zur inneren Freiheit gelangte Frau, sondern gerade die in Allem unfrei, zu jedem höheren idealischen Wollen unfähig gebliebene wird dem Manne ein stetiges Hindernifs, eine Gefahr der eigenen Freiheit sein. Zur „Gefährtin“ in den Aufgaben des Lebens taugt ihm allein das Weib, das sich selbst zur Freiheit hindurchgerungen hat, das im Stande ist, sich zu wahrhaft eigenem Wollen zu erheben, für dieses die volle Verantwortung zu übernehmen.

Wir haben im Bisherigen die Entwickelung des Einzelwesens bis zu dem Punkte verfolgt, wo Erziehung und Bildung, zuletzt immer mehr von der Selbsterziehung aufgenommen, im Wesentlichen ihr Werk vollendet haben, wo eigenes Wesen, eigene Persönlichkeit so weit wenigstens erreicht ist, dafs eine bewufst zweckvolle Leitung und Gestaltung des weiteren Lebens nach eigenen Idealen und ihnen entsprechenden Grundsätzen ihren Anfang nehmen kann. Mufs auch die Erreichung vollendeter sittlicher Freiheit als eine immer unvollendbar bleibende Aufgabe angesehen werden, die uns als solche niemals zur Ruhe kommen läfst, vielmehr eine beständige Weiter- und Höherentwickelung uns zur Pflicht macht, so kann doch der bezeichnete Zeitpunkt, wo es zu solcher Weiterentwickelung nicht mehr fremder Leitung bedarf, als der Beginn des Alters der „Reife“, im relativen Sinne wenigstens, anerkannt werden. Als solches documentirt es sich auch weiterhin insofern, als hier alsbald die folgenreichen Entscheidungen getroffen zu werden pflegen, welche für die Gesammtgestaltung des weiteren Lebens maafsgebend

sind; die Wahl eines Berufes im Leben und die Begründung eines eigenen Heims, einer eigenen Familie. Als so weittragende Willensentschliefsungen haben beide für die Ethik ein ganz besonderes Interesse, stellen beide sich als bedeutsame ethische Probleme dar. Indem das zweite dieser Probleme zugleich in das Geschlechtsleben des Menschen hinübergreift, stellt es uns die Aufgabe, auch dieses vor das Forum der Ethik zu ziehen und ebendamit das Sittlichkeitsideal der Persönlichkeit nach einer Seite hin zu ergänzen, die wir bisher nur flüchtig streifen konnten. Wir wenden uns daher, das Versäumte nachholend, zuerst diesem Gebiete zu, und mit ihm dem Problem der Ehe und Familie; erst darnach werden die ethischen Fragen der Berufswahl und -Ausübung ihre Stelle finden, zumal sie ohnehin schon aus der Sphäre des individuellen Lebens der Persönlichkeit in die des nationalen und Cultur-Lebens vielfach hinüberweisen.

---

2. Capitel.

Ehe und Familie.

A. Zur Ethik des Geschlechtslebens überhaupt.

Indem wir uns dem sittlichen Problem der Ehe und Familie zuwenden und auch hier wiederum auf unsere Grundfrage zurückgreifen, was wir auf diesem Boden als Höchstes, Idealisches wollen und erstreben können, wird unser Blick zuerst auf die Naturgrundlage gelenkt, die diesen ethischen Institutionen ihren besonderen Charakter verleiht, und von deren rechter Verwendung die Gesundheit und der Werth dieser letzteren in hohem Maafse abhängig ist. Wir finden die Fortpflanzung des Menschen so gut, wie die der niederen Geschöpfe bis weit hinab in der Reihe der Organismen, durch allgemeine Naturordnung an die geschlechtliche Verbindung zweier zur Reife gelangter Individuen gebunden. Soll somit die Ehegemeinschaft sich zur Familie erweitern, soll dem Ehebunde eine Nachkommenschaft entspriefsen, in der die eigenen Lebensideale der Eltern sich fortsetzen und weiter entwickeln können, so ist das nur auf dem Wege erreichbar, den die Natur uns gewiesen und durch Einpflanzung eines starken Triebes, der im Alter der Reife in uns hervorbricht, eindringlich nahe gelegt hat.

Hier aber erhebt sich nun ein schwerwiegendes Problem, an dem unsere Ethik um so weniger vorübergehen darf, als sie

sich ja vorgesetzt hat, keines der herrschenden sittlichen Ideale als von vorn herein selbstverständlich und somit als verbindlich zu nehmen, ohne nach seiner Herkunft zu fragen, sondern überall das eigene, freie Wollen in seiner höchsten, uns erreichbaren Ausprägung zum einzigen Maſsstabe sittlicher Werthbestimmung zu wählen. Es versteht sich doch an sich keineswegs von selbst, daſs Ehe und Familie als höchste, unbedingt werthvolle sittliche Ideale zu gelten haben, und daſs dementsprechend alles geschlechtliche Leben ausschlieſslich auf die in ihnen etwa begründeten Zwecke einzuschränken sei. Das bedarf, wenn es ja richtig ist, in jedem Falle erst einer eingehenden Untersuchung. Inzwischen aber liegt nun die Sache so, daſs als Erstes einmal jener Naturtrieb selbst da ist und Befriedigung verlangt, und daſs solche Befriedigung recht wohl auch möglich ist, ohne daſs dabei an Ehe und Familie noch gedacht wird. Die Frage entsteht: wie ist das Geschlechtsleben des Menschen für sich selbst ethisch zu beurtheilen? Ist auſserhalb der Ehe überhaupt Platz für die Befriedigung dieses Triebes? oder hat ohne Weiteres alles als unsittlich zu gelten, was sich diesem nun einmal sittlich privilegirten Verhältniſs nicht einfügt? und vermag vielleicht sogar umgekehrt die Ehe alles zu heiligen, was sonst als unsittlich, unheilig gelten müſste?

Kaum an irgend einem Punkte in Fragen der Sittlichkeit schwankt das gemeine Urtheil so sehr zwischen äuſsersten Extremen hin und her, ist man so wenig zu klaren, überzeugenden Principien der Entscheidung gelangt, wie bei diesem Problem, das man mit gutem Grunde vielfach als das der Sittlichkeit schlechthin bezeichnet. Nirgend ist auch der Widerspruch gröſser und weiter verbreitet zwischen officiell geltender Sittlichkeit und thatsächlich geübter Sitte. Um so dringender tritt an die Ethik die Pflicht heran, auf diesem Boden Klarheit zu schaffen. — Allein gerade hier versagt nun die theoretische Ethik so gut, wie völlig. Wohl erhalten wir von den Ethikern eine Reihe wohlgemeinter Rathschläge, deren Charakter häufig genug für die Persönlichkeit des Rathgebers in hohem Maaſse ehrenvoll ist. Fragen wir dann aber nach G r ü n d e n dieser oder jener

dort vertretenen Anschauung, so werden wir mit Dingen abgespeist, die uns im besten Falle nicht überzeugen können; oder man wendet sich gar mit Entrüstung von uns ab, als sei es schon verwerflich, die Alleinberechtigung der herrschenden Ansicht überhaupt in Frage zu stellen und zum Gegenstande einer Untersuchung zu machen.

Und wirklich, wir müssen es anerkennen: es ist gefährlich, die hier in Frage stehenden Gegenstände der selbständigen Reflexion des Einzelnen zu überantworten. Rein theoretisch betrachtet, kann es gewifs viel sicherer scheinen, hier die Führung dem Herkommen, den von der Gemeinschaft durch mühsame Arbeit der Generationen erworbenen und in uralter Erfahrung erprobten „guten Sitten“ Alles zu überlassen. Und man könnte das in der That mit achtbaren Gründen befürworten, wenn nur dieses Herkommen, diese Sitten auch hinreichend klar bestimmt und eindeutig wären, und wenn nicht die officiell hochgehaltene Sitte mit der stillschweigend geübten Praxis und ihr entsprechend herausgebildeten neueren Theorien nur so wenig zusammenstimmen wollte! Unter solchen Umständen aber kann nichts helfen, als klare Einsicht; von ihr allein kann man die Herstellung besserer Sittlichkeit erwarten, nachdem die vermeintliche Zuverlässigkeit der Selbstfortsetzung überkommener „guter Sitten“ einmal zur Illusion geworden ist.

Zwei einander entgegengesetzte Theorien sind es vor Allem, welche unser Urtheil sogleich mit Beschlag belegen möchten, sobald wir die Absicht verlauten lassen, hier eine eigene Stellungnahme zu gewinnen. Auf der einen Seite finden wir einen weitgehenden Rigorismus ausgeprägt, — ganz entsprechend der officiell in diesen Dingen festgehaltenen Moral. Auf der anderen einen „aufgeklärten“ Naturalismus, der die in so weiten Kreisen geübte Praxis damit zu rechtfertigen versucht, dafs er alles Geschlechtliche als lediglich Natürliches behandelt wissen möchte, als etwas der Sphäre sittlicher Beurtheilung nach Möglichkeit zu Entziehendes. Auf ersterer Seite finden wir allen anderen voran die Kirche, jene kluge Erzieherin der Menschheit, die so oft aus reicher Erfahrung und feiner Beobachtung heraus

das der Menschheit Heilsame gefunden und zum Gegenstande „göttlicher“ Forderung erhoben hat. Und die Kirche ist es auch vor Allem gewesen, welche — in beständiger Steigerung der rigoristischen Denkungsart — asketische Ideale aufgestellt und deren Durchführung mit dem Nimbus einer besonderen Heiligkeit umgeben hat. Mönchthum und Cölibat sind auf diesem Boden erwachsen. Denn in der That, die Consequenz lag zu nahe, dafs das, was aufserhalb der Ehe so ganz abscheulich und gottlos sein sollte, auch in der Ehe nicht wohl mit einem Male ganz unschuldig und wohl gar sittlich geboten sein konnte. Selbst milder und natürlicher Denkende haben vielfach gemeint, den Geschlechtsverkehr selbst in der Ehe als etwas nur eben zu Duldendes, eigentlich doch auch hier Verbotenes, Unheiliges fassen zu sollen. — Sehen wir jedoch von solchen offenbaren Uebertreibungen ab, so werden wir doch zugestehen müssen, dafs in der Erziehungsgeschichte der Menschheit dieser Rigorismus und seine religiöse Einkleidung sicher viel Gutes gewirkt hat. dafs er der Sittenlosigkeit und Verwilderung der Anschauungen, wie sie das absterbende Alterthum gezeitigt, erfolgreich entgegengetreten und Reinheit und Keuschheit wieder zu Ehren gebracht hat in der allgemeinen Werthschätzung. — Allein die religiös-autoritative Entscheidung aller hierher gehörigen Fragen, so heilsam sie als Erziehungsmittel noch erziehungsbedürftiger Völkerschaften wirken mochte, mufste naturgemäfs um so mehr versagen, je mehr man anfing, sich diesem Stadium entwachsen zu fühlen, immer entschlossener sich ganz auf sich selbst zu stellen und autoritative Gebote, mochten sie auch selbst auf göttlichen Ursprung sich berufen, nicht mehr unbesehen hinzunehmen, sondern auf ihre eigene innere Berechtigung und Ueberzeugungskraft hin vorurtheilsfrei zu prüfen. Je mehr man nun sich darauf zu besinnen anfing, dafs jene dualistische Gegenüberstellung des Göttlichen und des Natürlichen, wie sie das Mittelalter beherrscht hatte, nicht nur diesem Natürlichen nirgend gerecht werde, sondern im Grunde auch nicht einmal mit der höchsten Auffassung des Göttlichen, zu der man sich zu erheben vermochte, in Einklang zu bringen war, umsomehr mufste man

auch an einer Anschauungsweise zweifelhaft werden, welche das von der Natur doch einmal uns mitgegebene geschlechtliche Triebleben in so unversöhnlichen Gegensatz zu allem Höheren, Göttlichen bringen wollte. So mufste sich, als Reaction gegen die allzu rigoristische, religiös asketische Beurtheilung des Geschlechtslebens, eine naturalistische herausbilden, mochte es ihr auch noch so schwer werden, gegenüber der einmal eingebürgerten, allen moralischen Credit für sich allein in Anspruch nehmenden Sittlichkeit überhaupt Fufs zu fassen und der leidenschaftlichen Verwerfung und Verketzerung gegenüber die eigene Daseinsberechtigung zu erweisen.

Der Naturalismus vertritt die Tendenz, dafs alles Geschlechtliche lediglich unter dem Gesichtspunkte des Natürlichen betrachtet und behandelt werden müsse. Es sei im Grunde Barbarei, wenn man einem von der Natur einmal eingepflanzten Triebe die sittliche Berechtigung absprechen und unser ganzes Leben damit auf eine unnatürliche, nur durch beständigen Zwang zu sichernde Basis stellen wolle. Man müsse sich entschliefsen, das Ideal der „freien Liebe“, das ja ohnehin der von der weitaus gröfsten Mehrzahl wenigstens zeitweilig befolgten Praxis entspreche, auch officiell anzuerkennen und dem entsprechend die veralteten Sitten und Gebräuche auf diesem Gebiete zu reformiren. Eine Einschränkung dieser „Freiheit“ dürfe höchstens insofern befürwortet werden, als volksgesundheitliche Rücksichten dies nothwendig machten. Aber eben gesundheitliche Rücksichten vor allem seien es auch, welche zur regelmäfsigen Befriedigung des Geschlechtstriebes hindrängten, auch ohne dafs die officiell hierfür privilegirte Ehe überall erst abgewartet werden könne. — So wird uns hier die offene Emancipation des Naturtriebes als das wahre Heil angepriesen, das die Menschheit von vielem falschen Zwange und vieler Lüge befreien und ihr unzählige unnöthige Skrupel, die sie jetzt beständig plagen, ersparen würde. Allein eben damit scheidet sich dieser Naturalismus auf's Unzweideutigste ab von unserer Ethik der Freiheit; und es ist blos ein Mifsbrauch des Wortes, wenn er von „freier Liebe“ reden will. Wo der Trieb als solcher die

Herrschaft führt, da kann von „Freiheit“ ein für allemal nicht die Rede sein. Und in der That läſst sich leicht einsehen, daſs der naturalistische Standpunkt mit samt seiner Berufung auf Gesundheitsrücksichten denn doch völlig unzulänglich ist, dem hier in Frage stehenden sittlichen Problem überhaupt gerecht zu werden. Er faſst nur die leibliche Gesundheit in's Auge, und auch diese doch wohl nur für das männliche Geschlecht. Aber er denkt nicht an die Verwilderung der Gesinnung, die nothwendig die Folge ist, wenn um dieser „Gesundheit“ willen ein Theil des weiblichen Geschlechtes auf die Stufe unwürdigsten Sclavenstandes herabgestoſsen wird und der Mann sich gewöhnt, in solchem Umgang sich seine Anschauungen des weiblichen Geschlechtes überhaupt zu bilden.

Noch eine dritte Auffassungsart des Geschlechtlichen müssen wir erwähnen, die, in Anlehnung an die letztgenannte, zwar gleichfalls das Natürliche von allem falschen Zwange frei machen, dafür aber der Instanz des ästhetischen Gefühls unterstellen möchte. Man sucht dieses Natürliche als schön zu erfassen und darzustellen und möchte wiederum alles erlaubt und sittlich werthgeschätzt wissen, was sich im ästhetischen Eindruck, den es gewährt, rechtfertigen läſst. Nun ist zwar gewiſs, daſs ein gesundes, ästhetisches Gefühl viele Dinge gerechter und in höherem Sinne echt menschlich beurtheilen wird, als der starre Rigorismus, und daſs es andererseits vor den Entgleisungen und Cynismen bewahrt bleiben wird, denen der Naturalismus leicht ausgesetzt ist. Aber dennoch wäre es höchst übereilt und bedenklich, der ästhetischen Beurtheilung daraufhin als oberster, ja einziger Instanz sogleich das ganze Gebiet des Geschlechtlichen überhaupt ausliefern zu wollen. Denn ohne Frage handelt es sich hier um Probleme, bei deren Würdigung das Gefühl für sich allein, auch in seiner höchsten ästhetischen Bethätigung, immer unzulänglich bleiben muſs, bei denen die intellectuelle Reflexion unmöglich entbehrt werden kann, wenn man zu vollständiger, alle in Betracht kommenden Momente berücksichtigender Fragestellung gelangen will. Ueberdies aber wird die Aesthetisirung des Sinnlichen, der man hier das Wort reden möchte, nur

allzu leicht dazu verführen, immer gewagtere Versuche anzustellen, wie weit man es in dieser Richtung wohl bringen könne. Man geräth in Versuchung, mit ästhetisch reizvollen Phantasien immer freier zu spielen; es wird ein immer selbständigeres Gefallen an diesen Dingen erregt, und so zuletzt viel mehr dem Raffinement, als dem Rechte ursprünglicher, reiner Natur Vorschub geleistet. Selbst die Kunst, der man, wenn überhaupt, wohl am ersten noch das Recht zugestehen möchte, auch auf diesem Gebiete alles wesentlich nach ästhetischem Maafsstabe zu entscheiden, hat sich von diesen Gefahren keineswegs überall frei halten können; und so hat sie es nicht vermocht, den von Goethe zuletzt doch abgelehnten Satz, „Erlaubt ist, was gefällt“, zu allgemeiner Anerkennung zu bringen.

So wären wir denn doch zuletzt genöthigt, innerhalb des eigentlich Ethischen die obersten Maafsstäbe der Entscheidung unseres Problems aufzusuchen, wenn wir nicht das ganze Gebiet des Geschlechtslebens zum blofsen Spielball von Modeströmungen machen wollen, die bald im Sinne der einen, bald der anderen der soeben geschilderten Auffassungen sich bewegen, deren Unzulänglichkeit wir erkannt haben. Nur kurz verweilen wir bei dem Versuche, die Erörterung unseres Sittlichkeitsproblems dadurch auf eine objectivere Grundlage zu stellen, dafs man „sociologisch“ etwa das Interesse der Gemeinschaft in's Spiel bringt. Gewifs hat die Gemeinschaft ein Interesse, und sogar ein sehr hohes, an der leiblichen und sittlichen Gesundheit ihrer Glieder, an einem gesunden Familienleben und einer starken, tüchtigen Nachkommenschaft. Auch wir werden davon noch an seinem Orte zu reden haben. Hier aber hilft uns der Hinweis auf die Gemeinschaft nichts. Als oberster Maafsstab, als letzter Grund ethischer Einschätzung ausgespielt, entbehrt er der Ueberzeugungs- und Motivkraft, deren es hier vor allem bedarf, wenn nicht das Ganze blose Theorie bleiben soll, um die der Einzelne höchstens so weit sich kümmert, als etwa das Strafgesetz ihr Nachdruck verleiht. Rücksicht auf die Gemeinschaft liegt, solange nicht anderweitige Motive hinzukommen, dem Einzelnen von Natur nicht sehr nahe, und am wenigsten bei Dingen, die

nicht vor dem Forum der Oeffentlichkeit sich abspielen. So wird die Mahnung an das Interesse der Gemeinschaft in dieser Angelegenheit immer nur wenig Beachtung finden. Man wird denken: es sei wohl gut, wenn im Allgemeinen die Sittlichkeitsanschauungen im Sinne der dorther zu entnehmenden Forderungen sich gestalten würden; für sich selber aber, im Verborgenen, werde man lieber nach eigenem Ermessen verfahren und dabei vor allem den eigenen Wünschen Rechnung tragen. In der That ist gerade das Geschlechtsleben des Menschen eine viel zu persönliche Angelegenheit, vom Einzelnen viel zu lebhaft als solche empfunden, als dafs man von dem Hinweis auf Andere sich viel Erfolg versprechen dürfte. Genug, wenn er Sorge trägt, weder sich selbst, noch die unmittelbar dabei Betheiligten zu Schaden zu bringen. Ein starker, natürlicher Trieb, noch unternehmender gemacht durch das Bewufstsein der erlangten Lebensreife, und dazu noch genährt durch das abenteuerlich Reizvolle des persönlich erlebten, nach eigener Phantasie gestalteten „Romans", wird sich immer den nüchternen, alltagsgrauen Erwägungen überlegen erweisen, die man so entlegener Rücksicht auf Andere oder auch auf die Gesammtheit etwa entnehmen möchte. — Aber auch, wer es nun mit einer sociologischen Bestimmung dessen, was auf dem fraglichen Gebiete als sittlich gelten solle, versuchen wollte, würde zuletzt arg enttäuscht werden. Ueberall würde klar werden, dafs mit dem hier als oberstes Werthungsprincip ausgegebenen „Gemeinwohl" sehr viele Dinge verträglich sein, ja von ihm gefordert werden können, deren Sittlichkeit keineswegs einwandfrei ist. Denn in der That, wenn auch das wahre Wohl der Gesamtheit nur bestehen kann, sofern unter den Gliedern dieser Gesammtheit echte Sittlichkeit herrscht, so wird doch praktisch niemals dieser höchste Begriff des Gemeinwohls zur Verwendung gelangen; denn dieser würde selbst immer schon sittliche Maafsstäbe, wie wir sie aus ihm hier doch gerade erst gewinnen wollten, voraussetzen. Vielmehr würde man sich für die Anwendung mit einer Inhaltsbestimmung dieses Begriffes begnügen müssen, wie sie etwa der erfahrungsmäfsig zu Tage tretenden Selbstbekundung

des Willens der betreffenden Gesammtheit in ihrer Gesetzgebung entspricht. Damit aber wird naturgemäſs die Erörterung der einschlägigen Fragen auf ein Niveau herabgedrückt, bei dem das eigentlich Sittliche gar nicht mehr zur Sprache gelangt, seinem innersten Kern und Wesen nach verloren geht. Die Gemeinschaft hat es — doch wohl vom Standpunkte des Gemeinwohls aus — in ihrem Interesse gefunden, die Prostitution zu reglementiren und eben damit zur gesetzlichen Institution zu erheben, gewissermaaſsen als sittlich zu sanctioniren. Und ebenso hat sie aus der Ehe eine wesentlich rechtliche Institution gemacht, bei der nach allem Anderen eher, als nach der sittlichen Grundlage, der innersten Gesinnung der Betheiligten gefragt wird.

So finden wir uns doch auch bei diesem Problem zuletzt, wie überall, auf die Persönlichkeit selbst hingewiesen, wenn wir nach Kriterien suchen für Das, was hier das Sittliche, Idealische sein soll. Die Rücksicht auf Aeuſseres, auf fremde Interessen, auf die Gesammtheit wird immer ohnmächtig bleiben, wenn nicht von innen heraus ein starkes eigenes Interesse, ein idealisches eigenes Wollen zuvor schon bestimmt hat, in welcher Richtung das Erstrebenswürdige in uns selbst, wie in den Anderen, gesucht werden soll. Trotz aller Bedenken also, die sich dagegen erheben mögen, auf einem Gebiet den Freiheitsgedanken zu proclamiren, wo mancher ohnehin schon allzuviel Freiheit, zu wenig Zucht und Autorität zu sehen meint, bleibt uns doch keine andere Wahl, als auch hier es mit diesem Gedanken zu versuchen und seine Tragfähigkeit zu erproben, wenn wir eine zuverlässige Grundlage der Beurtheilung gewinnen wollen. Daſs die Freiheit, wie wir sie wollten, mit Zuchtlosigkeit nichts gemein hat, bedarf hier kaum der Wiederholung. Auch wird ja die weitere Durchführung dieses Gedankens zur Genüge dazu beitragen, jedes Miſsverständniſs nach dieser Seite hin auszuschlieſsen.

Um einem freien Willen in der uns erreichbaren höchsten Ausprägung den Weg zu bahnen, muſsten wir zweierlei fordern: einmal die erschöpfende Uebersicht über alle auf dem betreffenden

Felde überhaupt sich bietenden Wollensmöglichkeiten mit den dabei zu erwartenden weiteren Wirkungen; und sodann die souveräne Herrschaft über alles anderswoher, durch Geburt oder Gewöhnung Ueberkommene, „Empirische“ in unserem Wesen. Nur wo diese beiden Momente erfüllt sind, kann jene freie, wirklich eigene Wahl erfolgen, die uns als solche zugleich maafsgebend sein darf für Das, was als sittlich gut zu gelten habe. — Es würde nun zu weit führen und auch nutzlos sein, der ersteren Forderung hier in der Weise Genüge leisten zu wollen, dafs wir jene Uebersicht über das überhaupt Wollensmögliche in systematischer Vollständigkeit zu entwickeln versuchten. Vieles kann hier mit gutem Rechte dem eigenen Nachdenken und guten Geschmack überlassen bleiben. Vielmehr werden wir unseren Weg so nehmen, dafs wir von der Erörterung der principiellen Frage, wie wir zum Naturtriebe überhaupt Stellung nehmen wollen, mit raschen Schritten zur Bestimmung der höchsten idealischen Bethätigungsform desselben in der ehelichen Liebe aufsteigen, und von da aus die niederen Bethätigungsweisen nur streifend berühren, so weit das Interesse der Vergleichung und Werthabstufung es erfordert. Indem wir diesen Weg aber betreten, werden wir uns vor Einem zu hüten haben; dafs nämlich nicht jene lebhaften Gefühlsregungen, welche in Fragen des geschlechtlichen Lebens unsere Entscheidung gern vorweg nehmen möchten, unvermerkt in unser Urtheil sich einmengen. Das Schamgefühl, — denn unter diesem Namen können wir all' diese Gefühlsregungen zusammenfassen, — zeigt sich in seinen Aussagen so gut, wie unser Gewissen, zu sehr von den besonderen Bedingungen unserer individuellen und historisch-nationalen Entwickelung abhängig, als dafs wir ohne Weiteres diese seine Entscheidungen in allen Punkten als absolute und unbedingt verbindliche ansehen könnten. Neben dem Gesunden und Echten, das sich darin kundgiebt, hat doch zweifellos auch viel Prüderie sich eingeschlichen und Gesinnung, wie Gesittung beeinflufst. So werden wir zuletzt vielmehr von der Ethik eine Correctur des Schamgefühls erwarten dürfen, als umgekehrt, von diesem einen sicheren Hinweis auf die sittlichen Grundsätze,

nach denen das Geschlechtsleben überall zu beurtheilen wäre. Der weitere Gang der Untersuchung, der wir uns nunmehr zuwenden, wird uns dies noch weiter bestätigen.

Zuerst also: Befriedigung des Naturtriebes, blos weil er einmal da ist, und so oft er sich regt, müfste auch dann als unsittlich verworfen werden, wenn immer Jemand sich fände, der einem dabei zu Willen wäre; und zwar gerade so gut innerhalb der legitimen Ehe, wie aufserhalb. Denn hier hätte der Trieb als solcher die Führung des Willens; es wäre das gerade Widerspiel der Freiheit. — Und hieran ändert es auch nichts, wenn man, etwa in Anlehnung an metaphysische Spekulationen, hinter dem Naturtriebe die Weisheit eines höheren Zweckes verborgen glauben wollte, der auf die Erhaltung der Gattung gerichtet sei. Mag es doch immerhin die „Absicht“ der Natur oder vielleicht einer noch höheren Macht mit uns sein, die Gattung zu erhalten oder zu vermehren: Wir werden immer fragen dürfen, was uns denn Das eigentlich angehen solle, die wir doch die Fähigkeit der Freiheit, der Selbstbestimmung in uns finden. Was soll uns doch diese vermeintliche Absicht solch' einer höheren Macht? Solange sie nicht ohnehin schon unsere, aus unserem eigenen, freien Wollen hervorgewachsene Absicht wäre, würden wir es doch ablehnen müssen, uns selbst und unser Wollen in ihren Dienst zu stellen, zu ihrem blosen Werkzeuge zu machen. Und in der That kann ernstlich gefragt werden, ob denn die unbegrenzte Vermehrung der Gattung, wie sie der Geschlechtstrieb möglich macht, unter allen Umständen etwas Werthvolles, zu Erstrebendes sein mufs; auch dann noch, wenn ohnehin schon die Schäden der Uebervölkerung immer bedrohlicher sich geltend machen. Aber auch unabhängig von solchen praktischen Erwägungen bliebe für uns nicht blos die Vermehrung, sondern auch schon die Erhaltung, die Existenz der Gattung an sich doch immer von höchst fraglichem Werthe. Erst die Art, wie sie dieses Dasein ausfüllt, der Gebrauch, den sie davon zu machen weifs, kann über dessen wahren Werth oder Unwerth entscheiden.

Nicht die Erhaltung der Gattung, sondern die Fort-

pflanzung eigenen Wesens wird es also sein, was allein für uns in Frage kommen könnte als Sinn und Zweck einer Bethätigung des Geschlechtstriebes, bei welcher von Freiheit die Rede sein soll. Und in der That eröffnet sich von hier aus eine willkommene Perspective auf die ganzen inneren Zusammenhänge unseres Problems mit der Naturgrundlage, auf der es sich erhebt. Gerade in dem Alter, wo die innere Entwickelung zu selbstgewolltem, eigenen Wesen sich zu festigen beginnt, wo wir mit immer klarerer Entschlossenheit die Gestaltung des weiteren Lebens nach selbsterwählten Idealen und Grundsätzen in die Hand nehmen, wo wir uns mehr und mehr loslösen von der bisher für uns autoritativen Anschauungs- und Denkweise der Umgebung, in der wir aufgewachsen, und wo wir nun auf eigene Verantwortung hin unseren Gang durch's Leben uns selbst erwählen: gerade hier regt sich in uns naturgemäfs zugleich das Sehnen und Streben gleichsam nach einer Heimstätte für dieses neue, selbstgewollte Leben, wo es möglichst ungestört in seiner Eigenart sich entwickeln und ausreifen kann. Eine Zeit lang wohl wird dieser Drang in der Freundschaft noch volle Befriedigung finden können, — jener auf Idealgemeinschaft sich gründenden Freundschaft des Jünglingsalters, von der wir früher geredet.[1]) Endlich aber verlangt er nach dauernder Lebensgemeinschaft und innigster Zusammengehörigkeit mit einem auserwählten Wesen, und nach gemeinsamer Gestaltung des ganzen weiteren Lebens im Sinne der erwählten und ersehnten Ideale. Dieses Gemeinschaftsleben soll jene Stätte sein, wo die Ausreifung und Bethätigung der gemeinsamen Ideale sich vollenden kann. Es begreift sich aber auch weiterhin, dafs dieser Drang nach ursprünglich eigener Lebensgestaltung der so Vereinigten seine volle Befriedigung erst finden wird, wenn er in neuen Wesen zugleich einen neuen Anfang nehmen kann. Es regt sich das Verlangen nach Fortpflanzung des gemeinsam errungenen und gehegten eigensten Wesens in neuen Geschöpfen, für die nunmehr von früh auf alle Bedingungen auf's glücklichste erfüllt

[1]) Vgl. oben S. 53f.

sich zusammenfinden, welche die Erzeuger in sich selbst erst mühsam herstellen und erkämpfen mufsten. Hier also offenbar wäre der Ort, wo der Geschlechtstrieb dem Freiheitsinteresse, der Ausprägung und Weiterführung wahrhaft eigenen Wesens in seiner höchsten uns erreichbaren Vollendung, dienstbar gemacht werden kann.

So gefafst, würde somit die Liebe sich als Gipfel der jugendlichen Freundschaft darstellen. Sie theilt, ja überbietet noch deren exclusiven Charakter nach aufsen hin, sowie deren Tendenz, die Idealgemeinschaft durch eine möglichst weitgehende praktische Lebensgemeinschaft zu stützen und fruchtbar zu machen. Sie wird leidenschaftlicher als diese, eben weil sie an eine so weitgehende mögliche Idealgemeinschaft mit dem Anderen glaubt, dafs nichts mehr in dem erstrebten eigenen Wesen zurückbleibt, was nicht im innersten Wesen des Anderen Widerhall fände, was der Vollendung der Wesensgemeinschaft der Liebenden noch widerstreben könnte. Freundschaft kann sich allenfalls mit mehr oder weniger fragmentarischer Lebensgemeinschaft begnügen; die Liebe will ganze, vollendete Gemeinschaft. Und sie will diese mit einem Wesen vom anderen Geschlechte, — und keineswegs blos aus geschlechtlichen Instinkten und Trieben heraus, sondern weil sie ihr nur so in der ersehnten Vollendung erreichbar scheint. Da, wo zwei Wesen einander begegnen, die aus so ganz verschiedener Lebenssphäre herstammen, wird das, was bei beiden gleichartig ist in ihren Lebensidealen, viel überraschender den Anderen berühren, unvergleichlich überzeugender die eigenen Idealregungen bestätigen, als das bei wesentlich gleichartigem Entwickelungsgange möglich wäre. Ueberdies bedeutet hier der weitere Ausgleich der etwa vorhandenen Wesensdifferenzen für beide Theile eine fördernde Ergänzung, ein Fortschreiten, während da, wo beide annähernd denselben Weg gegangen, eine so bedeutsame Erweiterung und Bereicherung des eigenen Wesens und damit der Sphäre möglichen Wollens niemals erreicht werden könnte.

Das alles ist nun naturgemäfs nicht überall Sache intellectueller Reflexion und zergliedernder Berechnung. Vielmehr gründet

sich gerade die hohe Schönheit und der eigenartig poetische Reiz der Liebe auf dem ästhetisch-intuitiven Charakter der Erfassung dieser Zusammenhänge. Man erkennt nicht eigentlich, man sieht und fühlt ganz unmittelbar die vorhandene oder aufkeimende Gemeinschaft der Lebensgestaltungs-Ideale und glaubt mit innerster Ueberzeugung, ohne im Einzelnen nachzurechnen, an die Einzigartigkeit, die Unwiederholbarkeit der gerade hier sich erschliefsenden Idealgemeinschaft. Das ist es im letzten Grunde, was der Liebe jene wundersame Weihe verleiht, die es wohl rechtfertigt, dafs Kunst und Dichtung niemals einen höheren, heiligeren Gegenstand der Verherrlichung glaubten wählen oder schaffen zu können. Dieses gefühlsmäfsige Erahnen einer Zusammengehörigkeit mit dem Anderen gerade in dem Besten und Höchsten, das in uns selbst sich regt und Leben und Wirklichkeit werden will, vermag mit einem Schlage unserem inneren Wesen Festigung zu verleihen in diesem Höchsten, das bisher nur wie aus weiter, kaum erreichbarer Ferne hier oder dort einmal als Ideal vor uns aufleuchtete. Das ist die adelnde, emporhebende Kraft der Liebe, welche ihr tiefstes, ihr eigentlich sittliches Wesen ausmacht und mit Recht gerade von den Besten als der Gipfel menschlichen Glücksgefühls gerühmt worden. —

In diesen Gefühlen aber ist gar keine Rede von niederer Sinnlichkeit und Begierde, in denen moderne Naturalisten das eigentliche und ganze Wesen der Liebe finden wollen. Im Gegentheil, gerade je vollkommener, tiefer, inniger die Liebe, um so weniger wird sie den Regungen der Naturtriebe als solcher neben sich Raum verstatten, mit ihnen etwas gemein haben wollen. Sie würde deren eigenmächtige Einmengung wie eine Entweihung des Heiligsten empfinden und kann auch nicht anders, ohne sich selbst aufzugeben, sich in eine Karrikatur ihrer selbst zu verkehren. Sie fordert als ersten Tribut die unbedingte Herrschaft über den Trieb; er darf als solcher, als selbständige Regsamkeit in uns kein eigenes Leben mehr haben, wenn die Liebe in ihrer höchsten Vollendung uns ganz erfüllen, mit ihrer Kraft durchdringen soll. Aber allerdings: eben diese Liebe vermag aus sich heraus in verwandelter, ver-

klärter Gestalt wiederherzustellen, was sie als blosen, unfrei machenden Trieb von sich abweisen mufste. Ja, zuletzt mufs sie es sogar als Prüfstein der Bereitwilligkeit zur völligen Wesensgemeinschaft, wie sie sie erstrebt, fordern, dafs die Liebenden auch vor der innigsten Geschlechtsgemeinschaft nicht zurückscheuen, dafs sie sie aufsuchen, erstreben können, ohne dafs darum ein Gefühl der Erniedrigung in ihnen aufkommen könnte. Auch bedarf es dazu nicht etwa erst des Gedankens an die gemeinsame Erzeugung neuer Geschöpfe und die daran sich anknüpfenden Ideale, als sollte durch die höhere Würde solches Zweckes ein an sich „unreines“, unwürdiges Mittel erst geheiligt werden. Die Lösung der scheinbar einander widerstreitenden Forderungen ist vielmehr in ganz anderer Richtung zu suchen. Es versteht sich ja im Grunde nur von selbst, dafs das geschlechtliche Zusammensein zweier Liebenden denn doch etwas ganz anderes sein kann und sein mufs, als blofse Befriedigung eines Naturtriebes. Wer seinen Trieb befriedigen will, der denkt nur an sich selbst, wobei er wahllos das Triebhafte, das Pathologische in sich für sein wahres und ganzes Selbst nimmt. Das andere Wesen gebraucht er nur für seinen Zweck, ohne Rücksicht auf dessen eigenes Interesse; genug dafs er es — sei es mit List und Schmeichelei, sei es mit Gewalt — seinem Zwecke willfährig oder dienstbar zu machen weifs. Die Freiheit des Anderen wird nicht geachtet, so wenig, wie eigene Freiheit dabei im Spiele ist. Wo dagegen wirkliche Liebe, wie sie allein diesen Namen verdient, zwei Wesen zusammenschliefst, da ist es das Gefühl der innigsten Zusammengehörigkeit in allem von Beiden ersehnten menschlich Idealischen, was die Führung hat. Nichts geschieht hier auf Kosten des Anderen oder in eigener Unfreiheit; sondern in vollendeter Einhelligkeit stehen beide Liebenden zusammen in der Ueberwindung und Niederlegung aller sie trennenden Schranken. Hier darf, ja hier soll sogar die eigene Schamhaftigkeit dem geliebten Wesen willig zum Opfer gebracht werden. Und es ist eine höchst sinnvolle Symbolik der Natur, dafs das neu erstehende Gemeinschaftsleben sich auf ein gemeinsam zu behütendes und heilig zu haltendes Mysterium begründet,

in dem die vollendetste wechselseitige Wesenserschliefsung und Hingebung ihren unwiderruflichen Ausdruck findet. Sie fordert diese aber nicht im Sinne eines Sich-selbst-Verlierens, eines Sich-Wegwerfens, sondern als entschlossene Bethätigung unbegrenzten Vertrauens und rückhaltslosester Hingebungswilligkeit an die Treue des Anderen. Man tritt damit völlig entscheidend heraus aus dem Banne des Traditionellen, in dem das eigene Leben bisher befangen war; und man durchbricht die Schranken desselben an einem Punkte, wo man sich, wie sonst nirgend, ganz nur auf sich selbst gestellt findet, wo man sein Alles einzusetzen sich entschliefsen mufs, um erst in dem neuen, gemeinsamen Leben ein neues, wahreres Selbst wiederzufinden.

So ist es die Ahnung unendlich reichen, auf herrlichster Freiheit begründeten eigenen Lebens, was zur entschlossenen Hingebung des Zartesten, des sonst überall am sorgsamsten Behüteten im eigenen Wesen an den Anderen hintreibt. — Und es erweist sich wiederum als höchst bedeutungsvolle, sinnige Veranstaltung der Natur, dafs gerade solche alle Schranken überschreitende Zusammenschliefsung und wechselseitige Hingebung Liebender die Bedingung ist, an die sie allgemein das Aufblühen neuen Lebens in neuen Geschöpfen gebunden hat. — Aber es begreift sich auch von hier aus, warum das, was nur als ein Ausdruck höchster, frei sich erschliefsender Liebe seinen vollen Sinn, seine hohe und reine Schönheit empfängt, gegen jedes blose sinnliche Geniefsenwollen aufserhalb der Liebe durch starke Schranken natürlicher Instinkte geschützt werden mufste, wie wir sie in der Schamhaftigkeit und der natürlichen Scheu, den Wollustregungen Folge zu geben, in uns begründet finden.

So veredelt und verklärt sich der geschlechtliche Verkehr Liebender, jenes Noli-me-tangere der asketischen Moralisten, für uns zuletzt zum symbolischen Ausdruck gerade der höchsten Steigerung des Liebesideals, als des entschlossenen Hinüberstrebens zur vollendeten Wesensgemeinschaft, begründet auf der Gemeinsamkeit der höchsten Ideale der ersehnten Lebensgestaltung. Bei solcher Fassung aber offenbar würde nichts mehr zurückbleiben, was dem Freiheitsgedanken, und somit dem Sitt-

lichen widerstrebte, was nicht vielmehr gerade als willkommene Consequenz des Ideals eines freien Wollens im Gebiete der Liebe sich fassen liefse. — Dennoch wäre es nun unzulässig, bei dieser Fassung stehen bleiben zu wollen und nicht zugleich eben jene Entstehung neuer Geschöpfe mit in Rücksicht zu ziehen, welche die Natur an den geschlechtlichen Umgang als zwar nicht ausnahmslosen, aber doch im allgemeinen zu erwartenden Erfolg geknüpft hat. Es fragt sich, wie es im Hinblick auf die Möglichkeit dieses Erfolges mit der Bethätigung freien Wollens steht, welche oberste Stellungnahme diesem Naturzusammenhange gegenüber uns erreichbar ist. — So viel ist sogleich klar: es wäre Unfreiheit, sein Wollen nur auf das erste der so durch die Natur verbundenen Momente zu richten, wenn es nicht zugleich das zweite in seinen Zweck mit aufgenommen hat. So bestimmt wir auch fordern mufsten, dafs geschlechtlicher Verkehr nur da statthaben dürfe, wo er als Selbstzweck, als Bethätigung vollendeter Liebe erstrebt werden konnte, wo er also mehr war, als bloses Mittel zum Zweck der Erzeugung einer Nachkommenschaft, so wenig kann er doch als für sich bestehender Einzelzweck gewollt werden. Immer mufs zugleich auch der Wille bestehen, der sich auf diesen letzteren Zweck richtet. Man mufs hier den Doppelzweck wollen oder überhaupt auf beides verzichten. — Allein, näher betrachtet, stellt sich diese Alternative auch keineswegs als eine Beschränkung unserer Freiheit dar, — wofern wir nur an dem Sinne festhalten, den wir überall damit verbinden wollten. Vielmehr fanden wir es bereits als ganz natürliche Consequenz des Zusammenschlusses zur höchsten Liebesgemeinschaft und zu neuem Leben nach den gemeinsam erstrebten Idealen, dafs zugleich der Wunsch erwacht, dieses ersehnte eigene Leben nunmehr auch in neuen Geschöpfen fortgepflanzt zu sehen, wo es einem in die Hand gegeben wäre, alles in der eigenen Entwickelung erstrebte und oft nur mühsam erreichte, vielleicht dauernd unerreichbar gebliebene Idealische sogleich unter den günstigsten Bedingungen anzupflanzen und aufwachsen zu lassen.[1]) Dem Werthvollsten, das man in sich

[1]) Vgl. oben S. 84.

selbst errungen oder erstrebt hat, nach Möglichkeit Dauer zu verleihen, es in reinerer, vollkommenerer Gestalt noch einmal aufleben zu lassen, noch ergänzt und bereichert durch Züge aus der Wesenheit gerade derjenigen Persönlichkeit, in der man die eigenen Menschlichkeits- und Lebensideale in glücklichster Vollkommenheit verkörpert gefunden: Das liegt so völlig in der Richtung des von unserem innersten Selbst Gewollten und in der Zusammenschliefsung mit dem geliebten Wesen zur dauernden Lebensgemeinschaft Erstrebten, dafs es kaum verständlich sein würde, wie Jemand, der mit einem freien Willen und der Fähigkeit, nach diesem im vollen Umfange zu handeln, ausgestattet wäre, dennoch nun auch jenes zu wollen sich nicht sollte entschliefsen können. — Wo aber der Fall so liegt, dafs äufsere Umstände oder sonstige Gründe ihn entscheidend daran verhindern, seinem freien Wollen in dieser Richtung Folge zu geben, da würde sich das Problem freilich wesentlich anders gestalten. Die Rücksicht auf die Erhaltung der Freiheit würde dann in der That fordern, auch das zu vermeiden, was durch einen unserem Willen entzogenen Naturzusammenhang nun einmal mit dem verbunden ist, was zu wollen uns eben versagt ist. Denn, ob auch dieser Zusammenhang thatsächlich nicht immer zur Durchführung gelangt, so wäre es doch leichtfertiger Unverstand, ein ernsthaftes Wollen auf die blose Möglichkeit einer solchen Ausnahme zu begründen.

Haben wir so das höchste Ideal, das sich unserem Wollen auf dem Gebiete des Geschlechtslebens darbietet, mit voller Klarheit erkannt, so ergiebt sich sofort als weitere Consequenz die Forderung, in unserer gesammten Lebensgestaltung, schon vom Alter der Reife ab, dieses Ideal beständig im Auge zu behalten. Ist uns aus Gründen, die in unserem complicirten Culturleben mit seinen hochgradig gesteigerten Anforderungen an unsere ganze Lebenshaltung wurzeln, die Ehe nicht so früh erreichbar, wie es wünschenswerth wäre, so darf doch das uns kein Grund werden, den Gedanken daran für eine Zeit lang so völlig zurückzustellen, dafs wir uns für später den Rückweg dahin ernstlich gefährden. Wer da glaubt, erst einmal „das Leben geniefsen“

zu sollen, um dann später erst, reich an „Erfahrung“ und übersättigt davon, in den Hafen der Ehe einzulaufen, der wird denn freilich, was die Ehe ihrem tiefsten Wesen nach sein soll und kann, schwerlich jemals erfahren. Das zügellose sinnliche Genießen ist nicht nur durch das Unheil, das es nach außen hin, bei Anderen anstiftet, so verhängnisvoll, sondern vor Allem darum, weil es die ganze Gesinnung verdirbt und gemein macht, weil es die reine Empfänglichkeit für alles Höhere, Edlere unheilbar zerstört und allen Glauben an das ideal Menschliche vernichtet. Wer das, was nur der weitgehendsten, innigsten Liebe geziemt, auch ohne diese in flüchtiger Lust sich rauben zu können glaubt, um dann das dazu mißbrauchte Wesen sich selbst und seinem Schicksal zu überlassen, der tötet etwas in sich, das er nie wieder zum Leben erwecken kann, den Glauben an die eigene Fähigkeit zu unbedingter Treue, zu hingebender Liebe, — an die Hochhaltung des ewig Menschlichen in sich selbst, und darum auch in Anderen. Eben damit aber beraubt er sich selbst für sein weiteres Leben gerade des schönsten und reichsten Gehalts, legt all' seinem künftigen Wollen die unwürdigsten Fesseln an, indem er es dauernd auf das Niedrige, Alltägliche einschränkt und alles Beste, Höchste im Leben ihm für immer verleidet.

Gerade weil der Geschlechtstrieb in uns erst im Alter der Reife sich zu regen beginnt, sollten wir auch Reife und Freiheit zeigen in der Art, wie wir diesem Triebe begegnen, wie wir ihn dem Ganzen unseres Lebens einfügen und dienstbar machen. Und mag uns die Bewahrung von Reinheit und Keuschheit bis zur Ehe auch manchen Kampf kosten, manches zu leiden geben: es kann das alles doch nicht in Frage kommen gegenüber dem, was wir einmal nur so erreichen können: einem Leben, das der Liebe zum Gefäß dienen kann, und das geadelt ist durch den unverlierbaren Glauben an das „ewig Weibliche“.

B. Die Ehegemeinschaft.

Wieder war es die Freiheitsidee, die uns zur ethischen Würdigung der höchsten Liebesgemeinschaft, der Ehe, geführt hat. Damit ist zugleich das Ideal solcher Ehegemeinschaft bezeichnet, das, was sie sein soll, wenn ihr wahrer, sittlicher Werth zugesprochen werden soll. Eben damit ist aber auch zugleich der Stab gebrochen über leider recht zahlreiche Ehen, die auf ganz anderem Boden, als dem der Freiheit begründet sind. Gewifs ist es nicht erforderlich, ja es wäre, — wir berührten das bereits,[1]) — nicht einmal erfreulich, wenn alle die Erwägungen und Erörterungen, die wir hier im theoretischen Interesse zur Sprache brachten, auch von den Betheiligten selbst in ausgeführter intellectueller Reflexion vollzogen würden. Immer wieder haben wir darauf hingewiesen, dafs der gleiche Erfolg auch im ästhetischen Gefühl, rein intuitiv erreicht werden kann; und gerade auf dem hier in Rede stehenden Gebiete wird immer der ästhetischen, gefühlsmäfsigen Reflexion der Hauptantheil an der schliefslichen Willensbestimmung zufallen. Umsomehr aber ist dafür zu sorgen, dafs in diese Gefühlsentscheidung nicht Regungen sich einmengen, die lediglich dem empirisch-pathologischen Theil unseres Wesens angehören, und vollends, dafs solche Regungen nicht etwa den Hauptantheil an der Entscheidung erhalten. Was von der auf Freiheit begründeten idealischen Liebe galt, die allein eigentlich diesen Namen verdient, gilt darum noch keineswegs von den niederen Neigungen und Leidenschaften, die sich gleichfalls gern als Liebe ausgeben, während sie doch aus dem Pathologischen in uns, aus Unfreiheit ihren Ursprung nehmen und nur allzu leicht zu noch gröfserer Unfreiheit hinübertreiben. Wer die entscheidende Befreiungsthat noch nicht an sich selbst vollzogen, noch nicht das Streben nach vollendeter Freiheit selbst zum obersten Grundsatz all' seines Wollens erhoben hat, — wer sein einmal überkommenes Wesen und

---

[1]) Vgl. oben S. 85 f.

dessen Regungen, wie sie gerade kommen, blind mit sich schalten läfst, ohne sich je auf sein wahres, eigenes Selbst zu besinnen: der wird auch bei jeder engeren Verbindung, die er mit Anderen eingeht, instinctiv vor Allem darauf sehen, ob in dieser eine gesteigerte Befriedigung der von dorther mitgebrachten eigenen Neigungen zu erwarten ist, oder nicht. Wie er selbst eben so sich gefällt, wie er nun einmal ist, so betrachtet er auch den Anderen blos danach, wie weit Dieser ihm wohl zu Gefallen sein möchte. Und findet er dann ein Wesen, dessen ganze Eigenart er, so wie sie ihm erschienen ist, seiner Eigenliebe angepafst glaubt, so wird auch hier freilich ein Verlangen nach Gemeinschaft sich regen; nur dafs es in diesem Falle viel mehr die Gestalt eines Verlangens nach dem Besitz des Anderen annehmen wird, nach einem Recht, einer Gewalt über ihn. Gegenseitigkeit und Gleichstellung mag dabei zwar vielleicht versprochen werden, wenn es eben nicht anders geht; allein sie ist es jedenfalls nicht, was hier innerlich ersehnt oder erstrebt wird; und so wird sie praktisch immer nur wenig zur Geltung kommen. — Eine auf solcher Basis begründete Gemeinschaft aber wird bei längerer Dauer naturgemäfs leicht zur Uebersättigung, zum Ueberdrufs führen. Die Regungen des empirischen Wesens in uns sind ja überhaupt nicht dazu angethan, jemals dauernde Befriedigung zu finden. Wer sich ihnen zum Sclaven macht, wer jederzeit nur darauf sinnt, sie zu befriedigen, der schöpft in's Fafs der Danaïden; seine Neigungen steigern sich zu immer wachsenden Leidenschaften, die immer mehr und mehr fordern, um zuletzt doch von allem nur Ueberdrufs und Ekel zurückzulassen. So ist es denn sehr wohl begreiflich, dafs Diejenigen, die sich auf solchem Boden gefunden und zusammengeschlossen haben, nach längerer oder kürzerer Zeit einander herzlich satt haben und nichts sehnlicher begehren, als die einst so leidenschaftlich erstrebte Gemeinschaft wieder lösen zu können.

Von solcher Erfahrung aus regt sich bei Vielen der Wunsch, die Ehe als dauernde Lebensgemeinschaft solle überhaupt aufgehoben werden, und eine Gemeinschaft auf Kündigung, für die Zeit gegenseitiger Neigung, an die Stelle treten. Man hat für

das, was man hier fordert, den stolzen Namen der „freien Liebe“ geprägt und zum Theil wohl auch wirklich geglaubt, damit geradezu ein sittliches Ideal bezeichnet zu haben. Solche Zeit-Ehe, meinte man, sei jedenfalls von höherem Werthe, als eine äufserlich unter allen Umständen aufrecht erhaltene Ehegemeinschaft, die auch da noch zwangweise fortgesetzt werde, wo das Gemeinschaftsleben innerlich längst zerstört und zur Lüge geworden, nachdem einmal der erste Liebesrausch verflogen oder gar die Erkenntnifs gewonnen sei, dafs niemals, — auch beim Eingehen der Ehe nicht —, wahre Liebe vorhanden gewesen. — Allein, wie vieles an diesem Bedenken gegen die Ehegemeinschaft als dauernde Institution auch berechtigt sein mag: sicher ist doch, dafs hier das Heilmittel in völlig verkehrter Richtung gesucht wird. Anstatt die Leichtfertigkeit und Willensunreife bei der Eheschliefsung zu bekämpfen, welche die Verderbnifs so vieler Ehen im Gefolge hat, will man hier vielmehr die ganze Institution der Ehe ausdrücklich auf solche Unreife einrichten, will vorsichtig jede Mahnung, jeden Anlafs hinwegräumen, die sittliche Bedeutsamkeit einer ihrem innersten Wesen nach auf Dauer angelegten Lebensgemeinschaft sich voll zum Bewufstsein zu bringen und danach seine Entschliefsung einzurichten. Eine erste flüchtige Leidenschaftsregung wird so zur maafsgebenden Instanz erhoben und geradezu legitimirt für die Eingehung intimster Geschlechtsgemeinschaft, als dürfe man das, was nur als Ausdruck innigster Liebesvereinigung sittlich rein und schön sein kann, auch wollen können, ohne zugleich dauernde Lebensgemeinschaft zu wollen, — also ohne selbst an die Echtheit seiner Liebesgesinnung zu glauben. Wer solche, das spätere Kündigungsrecht bereits ins Auge fassende und für sich reservirende Liebe schon für zureichend hält, um daraufhin mit einem anderen Wesen ohne Weiteres in eine so weitgehende Wesensgemeinschaft einzutreten, wie sie der Geschlechtsverkehr, noch ganz abgesehen von der Rücksicht auf etwaige Nachkommenschaft, unter allen Umständen bedeutet, der erniedrigt eben damit die Liebe selbst, macht aus ihr eine flüchtige Lust und leichtfertige Tändelei; und er erniedrigt und entweiht ebenso

den Geschlechtsverkehr, indem er das blose sinnliche Geniefsen dabei in den Vordergrund stellt und sich gegen die Mahnung zur Treue, die solche schrankenlose Hingebung in sich schliefst, mit unedlem Sinne verhärtet.

Jene willige Niederlegung aller trennenden Schranken des eigenen Wesens, über deren Aufrechterhaltung sonst die eifersüchtigste Schamhaftigkeit wacht, kann naturgemäfs nur dann mit voller Reinheit und Keuschheit geschehen, wenn sie in dem Glauben an unbedingte Treue, die eigene so gut, wie die des Anderen, — in dem Glauben an die Ewigkeit der Gesinnung, welche die Liebenden zur Liebes- und Lebensgemeinschaft hintrieb, fest und sicher ruhen kann. Diese Unauflöslichkeit des Ehebundes aber würde niemals als bloser äufserer Zwang, als lästiges Gesetz gefafst werden dürfen, das die Freiheit einschränkte; vielmehr liegt sie gerade als innerster Wunsch mit eingeschlossen in dem doch aus edelster Freiheit entsprungenen Entschlufs, für die glücklich gefundene einzigartige Idealgemeinschaft eine möglichst tiefgreifende, das ganze Leben umspannende Grundlage in einer realen Lebens- und Wesensgemeinschaft zu suchen. Das nachherige Gebundensein an solchen Entschlufs ist ebenso wenig eine Einschränkung der Freiheit, wie wir früher in dem Gebundensein an die einmal mit Freiheit erwählten Grundsätze und Ideale des eigenen Lebens eine solche erkannten. Gerade umgekehrt zeigt sich darin eine höhere, gröfsere Freiheit, dafs wir zu so umfassenden Entschlüssen überhaupt befähigt sind, wie sie in der Aneignung von Grundsätzen, die alles künftige Wollen beherrschen sollen, ihren Ausdruck finden, und ebenso hier, in der Zusammenschliefsung zu einer Wesensgemeinschaft, die das ganze weitere Leben umfassen, seine gesammte Gestaltung so entscheidend bestimmen soll. Freilich, die Wahl von Grundsätzen kann nachträglich, wenn sich bessere Einsicht eingefunden, immer noch verbessert werden: die Ehegemeinschaft, bei der ein Jeder so tief und entscheidend in die Lebenssphäre des Anderen eingreift, läfst keine so leicht vollziehbare nachträgliche „Verbesserung“ zu. Umsomehr mufs gefordert werden, dafs sie nicht geschlossen wird, bevor eine für solche Entscheidung

hinreichende innere Reife erreicht ist, — daſs ein so bedeutsamer, in alle Zukunft hinübergreifender Entschluſs auch wirklich mit derjenigen Freiheit vollzogen wird, die allein die Gewähr giebt, daſs man Dauerndes, nicht mehr Zurücknehmbares wirklich zu wollen vermag.

Aber man wird fragen, wie es denn nun in den Fällen sein solle, wo dennoch eine Ehegemeinschaft ohne solche Freiheit geschlossen ist, und nun nachträglich die sittliche Minderwerthigkeit der so geschlossenen Gemeinschaft sich herausstellt. Da wir ja als endliche Wesen zur vollendeten Freiheit doch niemals gelangen, und da zugestandener Maaſsen überdies unser ästhetisches Gefühl in seinen Werthungen vielfach nur sehr schwer zu scheiden ist von allerhand mit hereinspielenden Regungen und Neigungen unseres überkommenen empirischen Wesens, so wird ein Irrthum auch an diesem entscheidenden Punkte selbst bei ernsthafterer Selbstbesinnung doch kaum jemals mit völliger Sicherheit auszuschlieſsen sein. Was also soll geschehen, wenn nun nachträglich dieser Irrthum als solcher erkannt wird, — sei es von beiden Betheiligten, oder auch nur von einem derselben? Wir haben es vorhin[1]) abgelehnt, die Rücksicht auf solche Ausnahmefälle in der Bestimmung des obersten Ideals der Ehe irgend zu Worte kommen zu lassen. Umsomehr aber haben wir die Verpflichtung, nun auch für diese Ausnahmefälle. die doch einmal vorhanden sind, irgend eine ethische Richtschnur aufzusuchen. Soll ein als unsittlich einmal erkanntes Verhältniſs bestehen bleiben? oder soll dem Einzelnen die — freilich durch eigene Schuld — eingebüſste Freiheit in solchem Falle wieder zurückgegeben werden können, — vielleicht da wenigstens, wo die beiden Betheiligten in dem Verlangen nach einer Scheidung einig sind? Wo würde der Freiheitsmaſsstab zu suchen sein, der diese Probleme sicher entscheiden könnte?

Diese und ähnliche leidenschaftliche Fragen, wie sie unsere moderne Literatur mit Vorliebe zur Sprache bringt, werden in der Regel von vorn herein schon so gestellt, daſs die erwünschte

[1]) Vgl. oben S. 93f.

Antwort kaum ausbleiben kann. Natürlich, wo ein Verhältnifs einmal als „unsittlich" vorausgesetzt wird, kann auch der strengste Moralist nicht wohl seine Aufrechterhaltung verlangen. Folglich, meint man, müsse in solchem Falle eine Scheidung zulässig sein und sogar als sittliche Pflicht hingestellt werden. — Man übersieht dabei nur, dafs die Aufhebung der Unsittlichkeit eines bestehenden Verhältnisses doch auch auf anderem Wege möglich ist, als durch die Hinzufügung einer neuen unsittlichen Handlung, die der ersten, eben der Eingehung einer solchen Ehe, zum mindesten gleich kommen würde. War Dies eine Handlung der Unfreiheit, so ist sie doch unter Uebernahme der vollen Verantwortung, wie für eine freie Handlung geschehen; und wer nachher zu der Einsicht gelangt zu sein glaubt, dennoch damals ohne genügende Freiheit sich entschieden zu haben, der sollte, nachdem er das Lebensglück eines anderen Wesens in Mitleidenschaft gezogen, nun wenigstens edel und stark genug sein können, die Leiden und Opfer, die seine Uebereilung ihm auferlegt, willig auf sich zu nehmen, sollte hierin wenigstens jetzt Freiheit zeigen und damit seine frühere unreife That zu sühnen versuchen. Wer hier nur mit der gleichen Leidenschaftlichkeit von den Verpflichtungen, die er auf sich geladen, sich loszulösen begehrt, mit der er früher in den Ehebund hineingestürmt, der erweckt eben damit den Verdacht, dafs er auch jetzt noch über das frühere Stadium der inneren Unreife des Willens kaum hinausgelangt ist, dafs er von der unter solchen Umständen wiedererlangten äufseren Freiheit schwerlich einen besseren Gebrauch, als früher zu machen im Stande sein würde. — Andererseits, ist es wirklich das Bewufstsein der inzwischen erlangten höheren Freiheit, was jetzt zu der Einsicht führt, dafs die Eheschliefsung noch nicht auf der erforderlichen sittlichen Höhe gestanden, so bietet sich als würdigste Aufgabe für die Bethätigung dieser jetzt errungenen Freiheit vor Allem die, aus den in der selbstgeschaffenen Sachlage begründeten Verhältnissen nunmehr noch zu machen, was irgend erreichbar ist. War die Ehe ursprünglich nicht auf der Basis der Freiheit geschlossen, so kann sie doch bei gutem Willen und durch stetige, treue Arbeit opfer-

williger Liebe auch jetzt noch auf solche Basis erhoben werden. Und auch jeder kleinste Erfolg bei dieser Arbeit wird, als Bethätigung echter Freiheit, höhere Befriedigung gewähren, als das feige Imstichelassen der mit angemaafster Reife und Freiheit übernommenen Verpflichtungen, womit man dem eigenen Wollen ein so empfindliches Armuthszeugnifs ausstellt und über sich selbst, als voll zu nehmende Persönlichkeit, den Stab bricht.

Freilich gelten diese letzten Bemerkungen unter den gegenwärtig noch herrschenden Culturverhältnissen in voller Strenge eigentlich nur für das männliche Geschlecht. Noch ist zu wenig durch die allgemeine Sitte und Erziehung dafür gesorgt, dafs auch das Weib beim Eingehen der Ehe sich schon zu hinreichender Freiheit entwickelt haben kann, um für den Schritt, den sie thut, in seiner vollen Tragweite die Verantwortung zu übernehmen. Auch sind immer noch die Fälle nicht selten, wo die Eltern, anstatt solche Freiheit zu fördern, vielmehr noch einen Druck ausüben, um einem Mädchen zu einer nach ihren praktischen Begriffen „guten Parthie“ zu verhelfen. Wenn daraus dann gelegentlich unglückliche, ja, unerträgliche Ehen entspringen, und wenn die Aufgabe, diese noch nachträglich in ein höheres sittliches Verhältnifs umzuwandeln, oft alle Kraft des weiblichen Theiles weitaus übersteigt, so müfste hier allerdings die Möglichkeit der Lösung eines solchen Ehebundes gegeben sein. Immer aber würde solch ein Fall ein Symptom von Krankhaftigkeit in der bestehenden Handhabung der Eheschliefsung sein; und immer würden wir daraus lieber die sittliche Aufforderung entnehmen, allgemein für bessere Erziehung zur Freiheit und bessere Anschauungen über die Bedeutung der Ehe überhaupt zu sorgen, als für die leichtere Lösbarkeit des Ehebundes in die Schranken zu treten.

Vielleicht aber möchte man hier einen Einwurf erheben: unser Freiheitsprincip erstrecke sich seiner ganzen Aufstellung und Begründung nach immer nur auf die Freiheit des Einzelnen selbst, der die Wahl seiner Grundsätze nach diesem Princip gestalten will. Diese Freiheit aber sei nun doch zweifellos in der Ehe dann besser gewahrt, wenn der andere Theil —

in praxi also der Regel nach eben der weibliche — möglichst wenig eigene Freiheit dagegen zu setzen habe, wenn man also möglichst unbedingt selber das Regiment in der Hand habe. Und in der That, es würde immer eine gezwungene, etwas sophistische und unzulässige Auslegung des Freiheitsprincips sein, wenn man ohne Weiteres die Rücksicht auf gleichberechtigte Freiheit jedes anderen Wesens darin eingeschlossen fassen wollte. Bei solcher Auslegung könnte man leichtlich sich zuletzt an so viele Rücksichten gebunden finden, dafs von der eigenen Freiheit, die man doch vor allem wollte, überhaupt nichts mehr übrig bliebe. Es war nicht die Verehrung der Idee der Freiheit überhaupt, was uns zur Aufstellung unseres ethischen Grundprincips bewogen; sondern vor Allem interessirte uns dabei die Herstellung eigener Freiheit in immer höherer Vollendung. So fragt sich's für uns auch nur, wie eben dieses Interesse am besten gewahrt bleibt, unter welchen Bedingungen in der Ehe die höchste eigene Freiheit erreichbar ist. Aber allerdings: würde sich dabei etwa herausstellen, dafs diese höchste Freiheit nur auf Kosten der Freiheit des Anderen in's Leben treten könnte, so wäre eben damit die Gültigkeit unseres Princips für Alle als unmöglich erwiesen und damit seine Unbrauchbarkeit als obersten sittlichen Maafsstabes überhaupt dargethan. Allein in Wahrheit ist die eigene Freiheit mit der des anderen Theils so wenig unvereinbar, dafs sie vielmehr, je vollkommener sie sein will, umsomehr Interesse auch an dieser voraussetzt. Das wird sich leicht zeigen lassen. Wir fanden die Freiheit überall begründet auf eigener Einsicht; diese aber beruhte einerseits auf umfassendster Bethätigung der intellectuellen Reflexion, andererseits auf unmittelbar intuitiver Entscheidung des ästhetischen Gefühls. Beides galt uns als Bethätigung des allgemein Menschlichen in uns, des idealischen Theils unseres Wesens, im Gegensatz zu den durch zufällige Naturzusammenhänge oder fremden Einflufs uns eingepflanzten empirisch-pathologischen Momenten, die wir so zahlreich daneben in uns finden. Nun stellen wir die Frage: wie werden wir leichter den eigenen Ideen und Idealen Eingang bei dem Anderen

schaffen können: dann, wenn dort die Regungen des empirischen Wesens die Herrschaft führen, oder dann, wenn Einsicht und ästhetisches Gefühl für die Entscheidungen seines Wollens maafsgebend sind? Die Antwort kann hier nicht zweifelhaft sein. Denn während man im ersteren Falle beständig mit unberechenbaren Hindernissen des eigenen idealischen Wollens zu thun hätte, würde man im letzteren im weitesten Maafse an gemeinsame Ueberzeugungen anzuknüpfen und auf eigener Einsicht begründete Zustimmung zu erwecken im Stande sein. Ueberdies aber bedeutet es für das eigene Wollen eine unvergleichlich reichere Erweiterung seiner Wirkungssphäre, wenn es an ein gleich gerichtetes eigenes und freies Wollen des Anderen sich anlehnen kann, als wenn es in allen Bethätigungen lediglich auf die eigene Kraft angewiesen und auf deren Grenzen eingeschränkt ist, und wenn es den Anderen höchstens als blindes Werkzeug für seine Zwecke benutzen kann, ohne ihn an dem tieferen Sinn dieser Zwecke und Bestrebungen Theil nehmen zu lassen. Wir sehen somit: ein selbst wahrhaft freies, auf Idealisches gerichtetes Wollen wird dann am besten und umfassendsten sich bethätigen können, wenn es sich mit einem gleichfalls freien Wollen zu gemeinsamer Bethätigung zusammenschliefst; — ungleich freier jedenfalls, als wenn es für sich allein schon alles sein will und den Willen des Anderen nur durch Zwang in die Richtung der eigenen Zwecke herüberzulenken vermag. So wird auch in der Ehe die Freiheit eines jeden Theiles am vollkommensten sich entfalten und auswirken können, wenn sie an gleiche Freiheit des anderen Theils sich anlehnen, mit ihr wetteifernd zusammenwirken kann.

Nun aber liegt eine Frage nahe: wenn die Ehegemeinschaft von uns als Erweiterung der Freiheit und Actionssphäre des Einzelwesens gefafst und überdies mit der Freundschaft principiell auf gleiche Stufe gestellt wird, läfst sich dann eigentlich die Monogamie unter allen Umständen als höchste Ausprägung des Ehe-Ideals erweisen? oder sollten die von uns gerühmten

Vorzüge der Ehe nicht in noch umfangreicherem Maafse vielmehr gerade auf Polygamie hinüberweisen? — und wäre nicht wiederum eben damit das Grundprincip unserer Ethik den ernstesten Bedenken ausgesetzt, das uns zu solcher unserem ganzen christlich sittlichen Empfinden entgegengesetzten Consequenz nöthigte? — Freilich würde Letzteres nicht ohne Weiteres entscheidend sein. Unser sittliches Empfinden hat historisch schon manche Wandlung erfahren; und so könnten an sich sehr wohl spätere Generationen einmal zu einer Höherschätzung der Polygamie gelangen. Vielleicht ist es nur schwerer noch, die polygamische Ehe so zu führen, dafs sie dem sittlichen Ideal entspräche, als dies bei der monogamischen schon der Fall ist. Wir hätten also keinen Grund, von unserem gegenwärtigen sittlichen Empfinden aus der Polygamie auch für alle Zukunft sogleich jede Berechtigung abzusprechen.

Aber vielleicht sind wir doch nicht gezwungen, solche Entwickelung als eine Consequenz unserer Ethik ernstlich in's Auge zu fassen. Es ist ja keineswegs so sicher, dafs eine Steigerung und Vervielfältigung dessen, was in der Einzelausprägung mit Recht als Erhöhung und Erweiterung der Freiheit gelten kann, überhaupt noch möglich ist, ohne diesen Vorzug wieder zu verkümmern. Und in der That, es liegt ohne Zweifel im innersten Charakter der Ehe, wie wir sie fafsten, begründet, dafs sie nur als Gemeinschaft mit einem Wesen Das sein kann, was wir von ihr forderten, nicht als eine solche mit mehreren neben einander. Denn eben, weil sie vollendete Liebesgemeinschaft sein soll, schliefst sie es principiell aus, dafs sie an mehrere Wesen zugleich vertheilt werden kann. Sie war uns ja keineswegs blos eine relativ intensivere Freundschaft, sondern eine bis zur völligen Einzigartigkeit gesteigerte, die zugleich zur umfassenden Lebensgemeinschaft auf der Basis der gemeinsamen Ideale werden sollte, für deren Bethätigung und Gestaltung im Leben man sich mit entschlossener, voll bewufster Freiheitsthat ein für allemal entschieden. Nun würde es schon eine unheilvolle Spaltung, einen inneren Widerspruch im eigenen Wesen bedeuten, wenn es für zwei verschiedene Lebensgestaltungs-

Ideale neben einander Raum hätte, also beständig zwischen ihnen hin und her schwankte; im Grunde würde es keinem von beiden mit voller Entschiedenheit nachstreben können, sondern müfste im blosen Spielen, bald mit diesen, bald mit jenen Idealen haften bleiben. Daraus ergäbe sich aber sofort ein gleiches Schwanken zwischen den auf solchem Boden begründeten Eheverhältnissen und den damit übernommenen Verpflichtungen, so dafs nach keiner Seite hin Befriedigung und consequente Durchführung eines einheitlichen Wollens zu erhoffen wäre. — Endlich aber mufs doch hier auch noch auf Das hingewiesen werden, was uns als intimster symbolischer Ausdruck wechselseitiger völliger Hingebung zur Liebesgemeinschaft sich darstellte: geschlechtlicher Verkehr, in seiner vollen sittlichen Reinheit und Schönheit, ist nothwendig auf die Gemeinschaft mit einem Wesen beschränkt. Jede Ausdehnung auf Mehrere nimmt ihm den Charakter der völligen, unbedingten und einzigartigen Hingebung und hebt somit die Echtheit der ihm zu Grunde liegenden idealischen Motive nothwendig auf, verwandelt sie in Lüge oder Selbstbetrug. — Kurz, ein so weitgehender Liebesbund, wie ihn die Ehe darstellen soll, kann eben nur dann ganz das sein, was wir in ihm als so einzig werthvoll empfinden, wenn er sich auf die Gemeinschaft mit einem Wesen einschränkt, hier aber zu um so vollendeterer gegenseitiger Hingebung und Zusammenschliefsung zur innigsten Lebensgemeinschaft sich steigert. — Und in der That bestätigt denn auch die Erfahrung, dafs überall da, wo polygamische Ehe herrscht, die Ehe überhaupt auf niederer Stufe stehen geblieben ist, weit überwiegend nur der Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses und der Leidenschaft dient, anstatt eine auf Freiheit und höherer Idealgemeinschaft begründete Vereinigung zu sein. Im Grunde bleibt es dabei praktisch stets so, dafs der Einzelne eine Mehrheit von Privatehen eingeht, deren jede in Bezug auf die andere einen Ehebruch bedeutet; denn immer werden die einmal übernommenen Pflichten der einen durch Befriedigung der hinzutretenden Verpflichtungen der anderen durchbrochen und in Illusion und Täuschung verkehrt. Möglich ist solche Polygamie daher überhaupt nur.

wo der eine Theil sich auf ein eigenes freies Bestimmungsrecht noch nicht besonnen hat, noch auf dem Niveau des Sclaven stehen geblieben ist, wo also das Ideal der Ehe noch in unerreichbarer Ferne liegt.

Anders vielleicht würden Verhältnisse zu beurtheilen sein, wo die zur Ehe von uns geforderte eigenartige Idealgemeinschaft sich durch besondere Fügung einmal zwischen Dreien zugleich herausgebildet hätte, so dafs nun ein Jeder den beiden Anderen gleich nahe stünde. Vielleicht ist das blos eine Construction, die in der Wirklichkeit niemals vorkommt, wie ja denn schon die Freundschaft kaum irgendwo in völliger Gleichartigkeit auf mehr als zwei Wesen sich ausdehnt. Allein principiell mufs die Möglichkeit eines solchen seltenen Ausnahmefalls immerhin zugestanden werden; und es fragt sich alsdann, ob auch die Ethik hier ein Ausnahme-Ideal aufzustellen hätte, oder ob sie berechtigt sein würde, auch hier kurzweg an der Forderung der Monogamie als höchster Ausprägungsform des Ehe-Ideals festzuhalten. — Man möchte hier vielleicht geneigt sein, die Frage von der Seite her zu entscheiden, dafs man sagte: für das, was im günstigsten Falle nur in ganz wenigen wirklichen Vorkommnissen einmal Anwendung finden könne, dürfe die Ethik überhaupt keine Ideale aufstellen; sie müsse sich vielmehr auf solche Bestimmungen beschränken, die sich einigermaafsen allgemein anwenden liefsen. Hier aber würde ein einmal zugestandenes Ausnahme-Ideal bewufst oder unbewufst zum Deckmantel genommen werden für unzählige Verhältnisse, in denen die besonderen Bedingungen, unter denen allein jene Ausnahme allenfalls in Frage kommen könnte, höchstens ganz im Groben und fragmentarisch erfüllt wären. Das so entstehende Unheil, die alsdann kaum noch abzugrenzende Sittenlosigkeit stehe in gar keinem Verhältnifs zu dem Opfer, das die an einem solchen wirklich einmal erfüllten Ausnahmefall Betheiligten sich selbst auferlegen müfsten. Diese würden daher selbst nicht wünschen können, dafs aus ihrem Fall eigens ein allgemeines Gesetz gemacht werde. — Das wäre eine immerhin mögliche Art, das Problem zu erledigen. Allein das Gefühl bliebe doch zurück, dafs hier eine Concession an gewisse Schwächen

der Menschen und an die Unvollkommenheit menschlicher Institutionen gemacht wäre, die in einer Social-Ethik zur Noth ein Unterkommen finden könnte, in einer Freiheits-Ethik aber, wie wir sie wollten, schwerlich zu rechtfertigen wäre. Wir werden uns daher mit solcher Argumentation nicht wohl begnügen können, sondern das Problem tiefer anfassen müssen, um eine klare und befriedigende Entscheidung zu erlangen.

Und ganz unmöglich ist solche Entscheidung doch nicht. Wir waren bisher nur noch zu sehr im Allgemeinen, Theoretischen verblieben; und da mochte es uns immerhin als möglich erscheinen, dafs die zur Ehe erforderte Idealgemeinschaft und der Wille, einander ganz anzugehören, sich für's ganze Leben auf der Basis der gemeinsamen Ideale zusammenzuschliefsen, einmal auch drei Individuen, — oder vielleicht auch mehrere noch, — zur völligen Wesensgemeinschaft vereinigen könnte. In Wirklichkeit aber trifft doch auch hier, wenn auch in gemilderter Gestalt, alles Das zu, was gegen die polygamische Ehe geltend gemacht werden mufste. Die völlige Wesenszusammenschliefsung und Liebesgemeinschaft, wie sie die Ehe bedeutet, kann einmal nicht zwischen mehr als zwei Wesen zugleich statthaben. Das zeigt sich zur Evidenz auch hier wiederum in dem, was uns als vollendeter symbolischer Ausdruck dieser Liebesgemeinschaft galt: in der wechselseitigen Wesenshingebung der Liebenden im Geschlechtsverkehr. Hier entscheidet das unmittelbare Gefühl zu deutlich: jeder Dritte ist dabei zu viel, ist ausgeschlossen von der intimen Gemeinschaft, welche die beiden Anderen zusammenschliefst; eine so vollständige Hingebung kann blos an Einen geschehen, nur hier wirklich echt sein; der Andere wird sich mit Recht inzwischen vereinsamt und heimathlos vorkommen; und selbst die abwechselnde Erweisung der gleichen Intimität an zwei Wesen wird zuletzt nur den Werth derselben für jedes von beiden halb illusorisch machen, in seiner Echtheit und Bedeutsamkeit in Frage stellen. Damit hängt denn auf's engste zusammen, dafs die an solcher Viel-Ehe betheiligten Individuen des gleichen Geschlechts praktisch auch im günstigsten Falle gleichsam nur als halbwerthig zur Geltung kommen werden, so

dafs hier von einem auf Gleichheit und höchstentwickelter Freiheit der Theilhaber begründeten Gemeinschaftsverhältnifs doch nicht wohl die Rede sein könnte. — So bleibt denn in der That die monogamische Ehe in jedem Falle das einzige, sittlich ernsthaft in Frage kommende Ideal der Ehegemeinschaft überhaupt.

Bevor wir das Problem der Ehe verlassen, müssen wir uns noch einer letzten Frage zuwenden, welche die Ethik hier interessirt: der Frage nach der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Eheverbindung zwischen nahen Verwandten, speciell zwischen Geschwistern. — Sehr allgemein finden wir solche Ehe mifsbilligt, vielfach sogar durch ausdrückliche Gesetzesbestimmungen verboten. Fragt man aber nach Gründen solcher Einschätzung, so weifs eigentlich Niemand etwas wirklich Ueberzeugendes zu erwidern. Im Wesentlichen scheint es ein aus vielfachen Erfahrungen herausgewachsener, im Laufe der Generationen befestigter Instinct zu sein, der das Urtheil unwillkürlich bestimmt; wobei denn gegenwärtig noch hinzukommt, dafs ein einmal so allgemein verbreitetes Urtheil auf den Einzelnen immer eine starke Suggestivkraft üben wird, so dafs es für ihn sehr schwer hält, sich davon wieder frei zu machen und ohne Voreingenommenheit an die Erwägung des darin enthaltenen Problems heranzutreten.

Was sind das nun für Erfahrungen, die man mit solchen Verwandten-Ehen gemacht hat? und kann mit ihrer Hülfe das Problem vielleicht auch nach der sittlichen Seite hin zuverlässig entschieden oder doch geklärt, gefördert werden? — Was zunächst Letzteres anlangt, so würde man damit — von sonstigen Bedenken noch ganz abgesehen — schon darum auf Schwierigkeiten stofsen, weil die Erfahrungen, die man gesammelt, keineswegs eindeutig sind. In vielen Fällen, aber eben doch keineswegs in allen, will man eine gewisse körperliche und geistige Minderwerthigkeit der Nachkommen, vor allem Schwachsinn und andere psychische Abnormitäten beobachtet haben. So wäre also eine gewisse Gefahr in Betreff der Nachkommen bei solchen

Ehen zuzugestehen. Aber man kennt die genaueren Bedingungen nicht, unter denen Das, was als Gefahr im Allgemeinen besteht, im Einzelfalle wirklich acut wird; und so bleibt dem Einzelnen immer die Hoffnung, in seinem besonderen Falle werden die verhängnifsvollen Bedingungen einmal nicht erfüllt sein; es werde alles gut gehen. Jedenfalls aber bliebe ihm immer die Freiheit, sein Vorhaben unter der Bedingung durchzuführen, dafs er entschlossen ist, die volle Verantwortung dafür zu übernehmen, für alle eintretenden Folgen selber aufzukommen. Ueberdies aber braucht die Erzeugung von Nachkommen nicht gerade das einzige Ziel der Ehe zu sein. Man könnte ja in diesem besonderen Falle an eine Lebensgemeinschaft denken, die auf Fortpflanzung des eigenen Wesens in neuen Geschöpfen verzichtete. Alsdann aber würden auch die dabei sonst etwa in Frage kommenden Gefahren nicht mehr bestehen, und die Rücksicht auf sie nicht mehr maafsgebend dafür sein können, ob man zu solcher Eheverbindung schreiten dürfe, oder nicht. — Kurz, wir sehen: von dieser Seite werden wir dem Problem schwerlich entscheidend beikommen können. Immer bieten sich noch Auswege, durch welche die angeregten Bedenken sich vermeiden lassen. Allein wir kommen auch dann nicht weiter, wenn wir in dieser Verlegenheit etwa an das Interesse der Gesellschaft appelliren wollten, der die so erzeugten minderwerthigen Individuen am Ende zur Last fallen möchten. Denn das könnte ja wiederum leicht genug durch einfache gesetzliche Bestimmungen verhütet werden, vielleicht durch die Forderung einer Cautionssumme für solche Ehen, die dann der Gemeinschaft verfallen wäre, wenn der von ihr befürchtete Fall wirklich einträte.

Das Scheitern solcher Begründungsversuche des Eheverbotes zwischen allzu nahen Verwandten kann uns nicht befremden; es ist ja von vorn herein klar, dafs die hier beigebrachten Argumente nicht unmittelbar ethische sind, sondern höchstens mittelbar mit eigentlich ethischen Gesichtspunkten in Verbindung gebracht werden können. So finden wir uns auch hier auf unser Freiheitsprincip zurückgewiesen; es wird uns den Weg zeigen müssen, der allein zu sicherer Entscheidung führen kann. Wir

hatten bereits in früherem Zusammenhange aus ihm die Forderung gewonnen, daſs der Ehebund lediglich auf Idealgemeinschaft sich begründen müsse, während alle Concessionen an unser überkommenes empirisches Wesen eine Gefahr für diesen Bund bedeuteten, seiner Reinheit und Hoheit Abbruch thäten, sofern dann eben Momente der Unfreiheit sich hineinmengten, wo doch gerade alles auf höchster Entfaltung von Freiheit begründet sein sollte. — Nun ist aber klar, daſs im Allgemeinen bei Blutsverwandten eine relativ groſse Aehnlichkeit in den ererbten empirischen Eigenheiten und Anlagen bestehen wird; und zwar wird diese um so gröſser sein, je näher der Grad der Verwandtschaft ist. Wo also in solchen Fällen trotzdem Regungen der Liebe sich einstellen, da liegt immer die Gefahr nahe, daſs es nicht lediglich idealische, also Freiheitsmomente sind, aus denen sie hervorwächst, sondern gerade Eigenheiten des gemeinsamen empirischen Wesens. Und eben in diesem Haftenbleiben an dem einmal Ueberkommenen, von auſsen Empfangenen, das in solcher Eheschlieſsung seinen Ausdruck fände, anstatt daſs hier gerade neues, selbstgeschaffenes Leben nach eigenen Idealen seinen Ursprung nehmen sollte: darin würden wir das Unsittliche solcher Liebe und folglich auch der darauf begründeten Ehe erblicken. Gerade dies aber fände auch in jener allgemeinen Erfahrung seine Bestätigung. Wo es nicht frei gewolltes neues, eigenes Leben ist, was zur Ehe treibt, sondern wesentlich pathologisches Gefallen am Ueberkommenen, Empirischen im eigenen Wesen, das man auch im Anderen wiederfindet: da wird naturgemäſs auch den so erzeugten Nachkommen das Eigene, Emporstrebende fehlen, wird das „Wollen“ auf ein mehr triebmäſsiges Sichausleben innerhalb des Bannes seines überkommenen Wesens sich beschränken.

Im Allgemeinen wird das starke Verlangen und Hinübersehnen nach neuem, wahrhaft eigenem Leben auf dem Boden selbsterwählter Ideale gerade dazu führen, daſs man bei der Gattenwahl ein Wesen von möglichst verschiedener empirischer Eigenart bevorzugen, es mit jener Liebe, die in der Freiheit wurzelt, umfangen wird. Denn so wird am sichersten der Rück-

fall in's Ueberkommene blind Gewohnheitsmäſsige verhütet und der Schwerpunkt des Gemeinschaftslebens in die Sphäre des auf Freiheit begründeten Idealischen in uns verlegt. Aber die Möglichkeit muſs zugegeben werden, daſs unter besonderen Umständen auch einmal in einer Verwandten- und selbst Geschwisterehe alle die Bedingungen erfüllt sein können, die das Verhältniſs zu einem wahrhaft freien und sittlichen machen würden. Es giebt ja thatsächlich auch zwischen Geschwistern oft genug so groſse Verschiedenheiten in allen Zügen des ererbten empirischen Wesens, daſs dagegen die etwa noch vorhandenen kleinen Aehnlichkeiten kaum in Betracht kommen. Ueberdies kann die Erziehung, — namentlich da, wo solche Geschwister früh von einander getrennt werden und an verschiedenen Orten unter ganz verschiedenen Bedingungen aufwachsen, — gleichfalls noch den beiderseitigen Individualitäten eine so abweichende Entwickelung bringen, daſs von einer Verwandtschaft des empirischen Wesens kaum eine Spur mehr bemerkbar ist. Unter solchen Bedingungen würde offenbar eine rein idealische Liebe hier gerade so gut denkbar sein, wie zwischen einander ganz fremden Wesen. So würden wir in der That keinen Grund sehen, das in Wagner's Walküre uns vorgeführte Liebesverhältniſs zwischen Siegmund und Sieglinde als unsittlich zu beurtheilen; und mit vollem Recht konnte der Dichter diesem Bunde einen Siegfried entsprieſsen lassen, um damit die sittliche Kraft und Gesundheit dieses der Sitte so kühn geraubten Liebesbundes auf's Herrlichste zu bestätigen.

C. Die Familie und das eigene Heim.

Die Ehegemeinschaft bedeutete für uns die Vereinigung zweier Liebenden zu neuem, wahrhaft eigenem Leben auf der Basis der gemeinsamen Ideale, denen jeder von beiden gerade in dieser Gemeinschaft, im entschlossenen Zusammenwirken und in gegenseitiger Nacheiferung, auf's Vollkommenste nachleben zu können überzeugt ist. Ein solches Gemeinschaftsleben wird

diesen seinen Zweck und Sinn am sichersten erfüllen, wenn es mit der Begründung eines eigenen Heims, unter Loslösung vom elterlichen, sich verbindet. Dieses Heraustreten aus der ganzen bisherigen Lebenssphäre ist am ersten geeignet, auch von der suggestiven Gewalt des Gewohnheitsmäfsigen, dort Ueblichen, durch elterliche Autorität Gestützten entscheidend frei zu machen. Und ebenso ist die Aufgabe der Begründung eines eigenen Heims nach eigenen Idealen, auf eigene Verantwortung hin, besser als alles Andere geeignet, ein entschlossenes Ernst-machen mit diesen Idealen herbeizuführen und vor schwächlichen Concessionen an das Alte, Gewohnte zu behüten. Nur in solch einem eigenen Heim, wo die Herrschaft der Ideale, welche das Gemeinschaftsleben begründet haben, gesichert ist, wird sich auch das eigene Familienleben im Sinne dieser letzteren in voller Freiheit entwickeln können. Und nichts kann verhängnifsvoller sein, als die aus irgend welchen, wenn auch noch so gut gemeinten, anderweitigen Rücksichten festgehaltene Abhängigkeit von der Lebenssphäre des Elternhauses. Wer vor Allem Kind seines Hauses bleiben will, wer nicht in sich das überquellende Bedürfnifs fühlt, es mit einem neuen, ganz selbstgeschaffenen Leben entschlossen zu versuchen, der hat auch die innere Reife noch nicht, in das Leben und Schicksal eines anderen Wesens so entscheidend hinüberzugreifen, es so eng, so allumfassend an das eigene zu binden.

In unserem praktisch realistischen Zeitalter wird es allzu häufig verkannt oder unterschätzt, was dieses eigene Heim uns sein kann und sein sollte: die Stätte eines froh und stark aufblühenden eigenen Familienlebens, wo all' das Beste und Schönste, das je unsere Brust erfüllt hat, Leben und Gestalt gewinnen soll, in neuen Wesen, Geschöpfen der innigsten Liebesvereinigung, immer neue Blüthen treiben und reichste Früchte zeitigen kann Wie oft wird es blos als der an sich gleichgültige, nur praktisch einmal nothwendige, äufsere Rahmen eines Zusammenlebens betrachtet, in dem von wirklicher innerer Gemeinschaft des ganzen Strebens und der Lebensführung kaum die Rede ist. Da geht der Mann mit gewichtiger Geschäftigkeit seinem „Berufe“ nach, an dem die Frau keinerlei Antheil hat, noch haben soll; und

diese wiederum führt inzwischen die „Wirthschaft“ und „besorgt“ etwa noch die Kinder, so lange sie dessen bedürfen und nicht die Schule ihre weitere Beschäftigung den Eltern aus der Hand nimmt. Im Uebrigen geht man, soweit freie Zeit bleibt, in dem standesüblichen Gesellschafts- und Vergnügungsleben auf und in all' den wichtigen Vorbereitungen dazu, die des Mannes vom Berufsleben noch nicht erschöpfte Leistungsfähigkeit und Kasse und der Hausfrau Zeit und Gedanken zur Genüge in Anspruch nehmen. Ein solches Scheinleben, obschon es bald zur Uebersättigung führt und jeder wirklichen Befriedigung entbehrt, obschon es oft genug nur fortgeführt wird, weil's die Anderen ja auch thun, und weil man nicht hinter ihnen zurückstehen mag, — läfst es zu wahrem, ursprünglich eigenem Leben naturgemäfs gar nicht kommen, nicht einmal zu klarer Selbstbesinnung, die einen zur Einsicht in den Unwerth solches äufserlichen Lebens führen könnte. Es bleibt bei der unfreien, gedankenlosen Nachahmung des Lebens, wie Sitte oder Mode des Standes es vorschreiben; man macht es eben so, wie „sie Alle“ es machen, — schon damit man nicht etwa bei Anderen anstöfst und von ihnen beredet wird.

Auf dem Boden unserer Ethik ist uns das Leben, welches das eigene Heim erfüllen soll, unvergleichlich mehr als ein solcher äufserer Rahmen: es ist uns Selbstzweck, gerade so gut, wie das Berufsleben; ja es ist die Stätte, wo gerade das Eigenste und Werthvollste in uns seinen abgeklärtesten Ausdruck zu finden vermag, wo sich gleichsam der innere Ertrag unserer gesammten Berufs- und Lebensarbeit niederschlagen, Gestalt gewinnen soll, wo wir in höchster Freiheit, selbstschöpferisch zu wirken und zu walten befähigt und berufen sind. So sollte es der Heerd unseres innersten, eigentlichsten Lebens sein, der höchste, vollendetste Ausdruck dessen, was wir aus unserem Leben überhaupt zu machen im Stande sind, eine Freiheitsschöpfung im höchsten, edelsten Stile. Von hier aus sollte Wärme und Schaffensfreudigkeit auch in unsere Berufsbethätigung hinüberströmen, dieser den Charakter innerer Echtheit verleihen, der erst wahren sittlichen Werth in sie hineinbringt.

Bei solcher Fassung fällt nun dem Familienleben naturgemäſs der Hauptantheil an der Erziehung der Nachkommen zu, — nicht als eine Last, eine beschwerliche Bürde, von der man wünschen möchte, daſs sie einem lieber abgenommen würde, sondern gerade als schönstes, willkommenstes Bethätigungsfeld eigener Ideale der Lebensführung. — Hier aber scheint nun unser Freiheitsprincip uns in einen Widerstreit zweier verschiedener Freiheitsinteressen zu verwickeln. Wir haben früher [1]) als sittliche Aufgabe der Erziehung die möglichst vollendete Instandsetzung zu eigener Erarbeitung immer höherer Stufen der Freiheit gefunden: das war das Freiheitsinteresse des Zöglings. Hier gewinnen wir nun zwar gleichfalls die Erziehung der Nachkommen als höchste, sittliche Aufgabe der Erzeuger: aber jetzt ist diese Erziehung nach dem Freiheitsinteresse eben dieser letzteren orientirt; ihre Ideale sind es, denen sie in den Nachkommen Dauer und neues Leben verleihen wollen. Wie soll sich das offenbar einander Widerstreitende nun vereinigen?

In der That, eine Vereinigung dieser beiderseitigen Interessen wäre ausgeschlossen, wenn es Momente des empirischen Wesens wären, die darin in Frage kämen. Jede Erziehung, in der man die Züge und Interessen der eigenen empirischen Individualität, die also selbst nicht Werk der Freiheit wären, dem Zögling aufzuprägen versuchte, wäre von hier aus zu verurtheilen. Ebenso aber auch eine solche, bei der der Erzieher es als seine Aufgabe betrachten wollte, lediglich den gerade zu Tage tretenden Regungen des empirischen Wesens seines Zöglings nachzugehen, sie gewähren und erstarken zu lassen, — was freilich praktisch wohl nur da vorkommen wird, wo zufällig eigene empirische Regungen und Neigungen mit denen des Zöglings zusammentreffen und mit deren Befriedigung verträglich sind. — Anders dagegen würde es mit dem idealischen Theile des eigenen Wesens stehen. Was in uns selbst Schöpfung der Freiheit ist, das bietet am ersten Aussicht,

[1]) Vgl. oben S. 22 ff.

dafs wir bei seiner Verfolgung zugleich auch bei Anderen das Moment der Freiheit in Rücksicht ziehen, wenn diese Rücksicht auch nicht von vorn herein nothwendig und selbstverständlich in unserer eigenen Freiheit eingeschlossen ist. — Sind nun vollends die Ideale, welche wir bei der Erziehung den Nachkommen zugänglich machen wollen, wesentlich solche, die selbst nichts anderes, als die uns erreichbare höchste Ausprägung eines freien Wollens darstellen, und in denen uns lediglich eben dieses Moment der Ausprägung und Bethätigung von Freiheit interessirt, so versteht es sich ja von selbst, dafs wir damit dem Freiheitsinteresse der Nachkommen nicht entgegenwirken können, sondern diesem gerade auf's Glücklichste zu Hülfe kommen werden. So käme es also nur darauf an, bei der Erziehung jede Engherzigkeit zu vermeiden, als könne das von uns für den Zögling erstrebte letzte Ziel nur gerade auf dem von uns selbst zufällig eingeschlagenen Wege erreicht werden. Dieses Ziel, eben die Freiheit des Zöglings, trifft mit unserem eigenen höchsten Freiheitsinteresse von selbst vollkommen zusammen, wofern dieses letztere nur sich selber recht versteht. — Man möchte hier vielleicht versucht sein, einzuwerfen: dieses Freiheitsinteresse des Erziehers lege vielmehr eine Art der Erziehung nahe, bei der der Zögling zum möglichst gefügigen Werkzeuge desselben herangebildet werde, da alsdann ja die Macht, die Wirkungssphäre des Erziehers am meisten erweitert und gesteigert werde. Und das wäre in der That vielleicht ernstlicher zu erwägen, wenn dieser Gedanke nur sicher ausführbar wäre, wenn es sich bei der Erziehung nicht um Menschen handelte, die selber den Drang nach Freiheit in sich tragen und zu blofsen Werkzeugen der Regungen des freien Willens eines Anderen schlechterdings nicht taugen, und gerade um so weniger dazu taugen, je mehr, je Gröfseres, Eigenes sie in sich tragen. So wird der, der seine eigenen höchsten Zwecke in der Freiheit sucht, auch bei ihnen sicher dann am meisten erreichen, wenn er in ihnen gleichfalls höchste Freiheit zu wecken bemüht ist und so sie zu natürlichen Gehülfen, zu freien Bundesgenossen gerade des eigensten Wollens und Strebens zu gewinnen weifs. — Dabei versteht es sich nun

von selbst, dafs man es bei dieser Heranbildung der Nachkommen zur Freiheit überall in erster Linie auf demjenigen Wege versuchen wird, den man aus der eigenen Lebenserfahrung heraus als den besten und sichersten erkannt hat. Nur freilich wird man dabei alle Umwege, zu denen man aus irgendwelchen Gründen bei der eigenen Entwickelung genöthigt gewesen, dem Zögling nach Möglichkeit zu ersparen suchen und so auch für den Weg zur Freiheit sich ein Ideal construiren, in dem man über die an sich selber erlebte Erfahrung vielfach hinausgreift. Solche Erziehung hat umsomehr Aussicht, auf guten Boden zu fallen, als man einerseits gerade zu ihr am besten befähigt ist, am meisten aus eigener Ueberzeugung heraus sie zu leiten vermag, und als andererseits zugleich anzunehmen ist, dafs eine erbliche Uebertragung der Momente, die uns selbst eben zu der Wahl dieses bestimmten Erziehungsideals veranlafsten, nun auch im Zöglinge uns zu Hülfe kommen, gerade diesen Idealen am leichtesten Eingang schaffen wird.

So ist die Familie und ihr Heim dazu berufen, die Pflegestätte der Lebens- und Menschlichkeits-Ideale zu sein, in deren Verfolgung die zur Ehegemeinschaft Verbundenen einander gefunden. Und es wird diesen Idealen immer einen trefflichen Rückhalt gewähren, wenn der Geist, aus dem sie hervorgegangen, auch in der äufseren individuellen Prägung dieses Heims und in dem Leben, das dort herrscht, sich widerspiegelt, wenn man aus Kunst und Dichtung verwandte Gestalten und Werke verwandten Geistes um sich sammelt und mit ihnen lebt, und wenn ebenso die Gäste und Freunde, die man dort heimisch werden läfst, diesen Geist entweder activ theilen oder doch ihn nicht stören, sich ihm einfügen, ihm indirect wenigstens noch irgendwie förderlich sind. Man mag diese Art der Gastlichkeit immerhin egoistisch schelten und eine gewisse Exclusivität ihr zum Vorwurf machen: wir würden uns dennoch nicht überzeugen können, dafs es mehr werth sei, sein Heim gleichsam zum Gasthaus für Alle und sich selbst zum Spielball sogenannter „geselliger“ Ansprüche Anderer zu

machen, die einem zum eigentlich eigenen Leben im höheren Sinne des Wortes kaum noch Mufse und Freiheit lassen würden, und die doch in dieser Geselligkeit weder etwas irgend Werthvolleres zu geben, noch auch selber von uns zu empfangen im Stande wären. — Wir halten die inhaltvoll eigene Gestaltung des unser Heim erfüllenden Lebens für eine noch unvergleichlich bedeutsamere, werthvollere Angelegenheit, als etwa die Festsetzung bestimmter Tagesstunden, in denen man seinen „Geschäften" nachgeht, was doch jeder Kaufmann mit vollem Rechte für eine vollgültige Entschuldigung ansieht, um sich für diese Zeit allen „gesellschaftlichen Verpflichtungen" zu entziehen. Nur die gedankenlose Auffassung, die einer weitverbreiteten üblen Gewohnheit entspricht, als ob man „zu Hause" eben nichts „zu thun" habe, konnte zu jener äufserlichen Ausdeutung der „Gastlichkeit" gelangen, der wir hier glauben entgegentreten zu müssen. Wir setzen an ihre Stelle die energische Entfaltung wahrhaft eigenen Lebens im Geiste der Ideale, auf deren Boden jene einzigartige Liebe erwuchs, als deren Schöpfung wir das Familienleben werth schätzen und heilig halten. An diesem Leben soll jeder theilnehmen können, der ihm durch Verwandtschaft der entscheidenden Lebensideale innerlich nahe steht, und der es als in sich gerechtfertigten Selbstzweck zu respectiren vermag. Wer aber seinem ganzen Wesen und Wollen nach zu dem Geiste des Hauses nicht stimmt, den soll man — im beiderseitigen sittlichen Freiheitsinteresse — lieber in der Entfernung halten.

Wir müssen es uns versagen, auf Einzelheiten in der Gestaltung des Lebens, das in unserem Heim sich zu entfalten vermag, näher einzugehen. Nur ein Punkt noch mag hier Erwähnung finden, da gerade bei ihm die Besinnung auf unsere Freiheit in unserem Zeitalter besonders Noth thut: die Wechselbeziehung des heimischen Eigenlebens zum Kunstgeschmack und der Mode des Tages. Nur allzu oft geht dieses Wechselverhältnifs erfahrungsgemäfs, — und zwar aus blofser Gedankenlosigkeit, aus blofsem Mangel an Initiative, — in ein Verhältnifs

völliger Modesclaverei über, bei der fast nirgend mehr Raum bleibt für wirklich Eigenes, ursprünglich in uns Lebendiges! — Nun möchten wir gewifs nicht einer Originalitätssucht das Wort reden, die da meint, Alles und Jedes im Inventar der täglichen Umgebung ausschliefslich nach eigenen, in uns selbst gewachsenen, wenn auch noch so krausen Ideen gestalten und überall einen ausgesprochen eigenen Geschmack zeigen zu müssen. Aber das Ganze, die Gesammteinrichtung der Räume, die das Leben unseres Heims aufnehmen sollen, mufs doch wenigstens so geartet sein, dafs für dieses Leben auch die unentbehrliche Bewegungsfreiheit verbleibt, und dafs vor Allem nicht die beständige Sorge für die tadellose Erhaltung von dafür völlig überflüssigen, nur der gleichgültigen äufseren Umrahmung des Lebens dienenden Dingen einen allzu grofsen Theil der überhaupt verfügbaren Zeit und Kraft in Anspruch nimmt.

Viel ernster noch und bedenklicher aber macht sich diese Modesclaverei auf dem Gebiete der häuslichen Kunstpflege, im Besonderen der Musik geltend. Es ist eine der bedauerlichen Unarten des modernen Zeitgeschmacks, dafs man beispielweise es so zu sagen als zum „guten Ton“ gehörig rechnet, „musikalisch“ zu sein oder wenigstens zu scheinen, d. h. irgend ein Instrument zu spielen oder doch zu bearbeiten, so gut oder schlecht es eben gehen mag. Und ebenso soll es dann zum guten Ton gehören, den Productionen dieser Art zuzuhören und Beifall zu zollen, auch wenn, was doch kein seltener Fall ist, Spieler wie Hörer in Wahrheit nicht im Geringsten musikalisch beanlagt sind und dementsprechend weder Genufs davon haben noch gar sich innerlich davon erregt oder erhoben fühlen können. — Wie unendlich viel kostbare Zeit und Kraft wird dieser Modethorheit geopfert, und wie viel vielleicht vorhandene Keime schönsten eigenen Lebens zu ihrem Benefiz erstickt und ertötet! — Gerade auf dem Gebiete der Kunst noch mehr, als sonst, sollte die Erziehung überall der Freiheit Spielraum lassen, und sollte man sich jeder Tyrannei der Mode auf's Nachdrücklichste erwehren. Nur wo die Kunstausübung von eigenem Leben getragen ist, wo sie einem wahrhaft eigenen Wollen, eigenen Idealen Ausdruck ver-

leiht, kann sie echt sein und inneren Werth beanspruchen, nur dann auch Freude wecken und wahre, eigene Befriedigung gewähren.

Auf der anderen Seite aber kann man aus dem gleichen Freiheitsinteresse heraus sehr wohl zugleich ein viel intensiveres innerliches Kunstleben im eigenen Heim als erstrebenswerthes Ideal aufstellen. Nür dürfte dieses dann nicht wie ein beiläufig betriebener Sport oder als Schaustellung für Andere gehandhabt werden; es müfste uns vielmehr ein willkommenes Bethätigungsfeld sein für wirklich eigenes Wollen und Können, wie es unseren selbst geschaffenen Lebensidealen entspringt, ja geradezu ein Stück unseres Eigenlebens selbst ist, einer seiner Gipfelpunkte, wo wir einmal ganz zu uns selber gelangen, um von da, innerlich gesammelt, mit neuen Kräften und neu erstarkter Schöpferlust uns zu der Arbeit und den Aufgaben unseres alltäglichen, auf die Umgebungswelt gerichteten Lebens und Wollens zurückzuwenden.

Dabei käme es viel weniger darauf an, ob solche häusliche Kunstpflege auch auf der Höhe der strengeren Kunstforderungen steht, wie sie das Zeitalter an die Schöpfungen des Künstlers von Beruf heranbringt. Mag es im Hause immer bei bescheidenem Dilettantismus bleiben: der Werth dieser Kunstausübung soll ja nicht in dem gesucht werden, was sie als künstlerische Vorführung etwa auf Andere für Eindruck macht, sondern in dem, was sie dem heimischen Leben selbst zu leisten, zu sein vermag. Hier soll sie dem Gemeinschaftsleben für seine Ruhepausen und Mufsestunden Gelegenheit bieten zur Vertiefung und Verinnerlichung, indem man den gemeinsamen Idealen des Eigenlebens Bethätigung schafft und so sich des Werthes und der Schönheit dieses selbstgeschaffenen Lebens immer vollkommener bewufst wird. — Es wird für die in solch' einem Heim vereinigten Familienglieder immer eine Quelle schönsten, freudigsten Zusammengehörigkeitsgefühles sein, wenn es ein derartiges, von eigenen Idealen durchströmtes, inhaltvolles Leben ist, was hier gemeinsam gepflegt wird, was hier den Mittelpunkt, das Herdfeuer bildet, das Alle um sich vereinigt und innerlich erwärmt und zusammenhält. —

---

3. Capitel.

Beruf und Lebensgestaltung.

A. Die Berufswahl.

Neben der Begründung eines eigenen Heims und eigener Familie ist es der Plan der gesammten Lebensgestaltung, der Erfüllung des Lebens mit bestimmten Aufgaben nach einheitlicher Idee, — ist es also die Wahl eines „Lebensberufes", womit wir den Uebertritt aus dem Alter der Erziehung und Entwickelung in das Alter der Reife, der bewufst eigenen Führung unseres Lebens zu documentiren pflegen. — Auch auf diesem Gebiete stehen die Forderungen, welche eine Ethik der Freiheit erheben mufs, vor der Hand noch fast an jedem Punkte im Gegensatz zu dem, was wir wirklich geschehen sehen, was hier an der Tagesordnung ist. Von Freiheit bei der Berufswahl ist, wie sie gewöhnlich gehandhabt wird, zumeist überhaupt nicht, oder doch nur in ganz äufserlichem Sinne die Rede. Nicht nur, dafs in zahlreichen Fällen einfach der Wille der Eltern den Ausschlag giebt, oder dafs der Zwang der überkommenen Verhältnisse in irgend einen ein baldiges Auskommen versprechenden Beruf hineintreibt; nein, auch da, wo ausdrücklich der eigene Wille befragt wird, sind es doch meist ganz ausschliefslich oder wenigstens in erster Instanz die blindlings übernommenen „praktischen" Gesichtspunkte. welche die Wahl bestimmen.

Die Frage nach dem zu erhoffenden Gewinn, nach seiner Sicherheit oder auch nach der Leichtigkeit seines Erwerbs, steht im Allgemeinen weit voran vor der nach einer inneren Berufenheit zu der betreffenden Bethätigung und gar der nach einem letzten, höchsten Zweck, dem man damit dienen wolle. — Und selbst da, wo bestimmte Neigung oder vermeinte besondere Begabung und erlangte Befähigung die Berufswahl leitet, fehlt doch in den weitaus meisten Fällen so gut wie Alles, um von einer wirklich freien Entscheidung reden zu können. Man fragt nicht viel nach dem Ursprung, noch auch nach dem überzeugenden Werth jener Neigung, sondern stellt unbesehen sein Wollen in ihren Dienst; und ebenso prüft man meist nicht lange, ob die besondere Befähigung, die man sich zutraut, nicht vielleicht nur das Ergebnifs zufälliger Gewöhnung ist, und nicht mit leichter Mühe gerade so gut auch in andere Bahnen geleitet werden kann, bei deren Auswahl dann doch möglicherweise auch noch andere, umfassendere Gesichtspunkte in's Spiel treten könnten, als solch' fatalistisches Geltendmachen einmal vorhandener Befähigung. — Der Hauptübelstand aber ist, dafs nur in den seltensten Fällen die Berufswahl sich auf eine einigermaafsen umfassende Uebersicht über die überhaupt möglichen Berufsarten und auf klare Vorstellungen von deren Wesen und Bedeutung zu stützen vermag, wie es doch zu wirklich freier Entscheidung ganz unentbehrlich wäre. So geschieht denn die Wahl nicht aus vollendeter Ueberzeugung des inneren Berufen-seins gerade zu diesem Berufe, nicht auf wirklicher Prüfung der verschiedenen überhaupt näher in Frage kommenden Berufsarten; sondern sie erfolgt meist nur auf Grund höchst flüchtiger, zufälliger Eindrücke, die wir von Vertretern dieses oder jenes Berufes empfangen, und aus Mangel an Einblick in andere Wirkungs- und Bethätigungssphären, in denen wir vielleicht, wenn wir sie kennten, ganz andere und tiefer begründete Befriedigung finden würden. — Es ist merkwürdig, wie völlig von dem allgemeinen Herkommen diese doch eigentlich bedeutsamste Entscheidung unseres ganzen Lebens dem Zufall in die Hände gegeben oder den sogenannten praktischen Gesichtspunkten ausgeliefert wird,

und wie sehr es als selbstverständlich gilt, dafs nicht die Berufsthätigkeit als solche, sondern die Sorge für das „tägliche Brot“ dabei völlig im Vordergrunde steht. — Und gewifs wird es immer zu tadeln sein, wenn jemand einen Beruf einschlägt, an dessen Durchführung er durch völligen Mangel an Mitteln entscheidend gehindert wäre. Die Grenzen des praktisch Möglichen, Erreichbaren müssen freilich eingehalten werden, wenn das Unternommene nicht den Charakter eines leichtsinnigen, gewissenlosen Streiches annehmen soll. Aber diese Grenzen wird der Entschlossene, der bereit ist, seinen Idealen etwas von dem zum Opfer zu bringen, was die Anderen für so unentbehrlich zum Leben halten, an ganz anderer, viel weiter hinaus liegender Stelle suchen dürfen, als diese Anderen, denen ein gewisses Behagen und leichtes „Geniefsen“ des Lebens so sehr die Hauptsache ist. Dafs man so allgemein — trotz aller altruistischen Moral, die man immer im Munde führt, — dieses egoistische Streben nach einer behaglichen Lebenslage nicht nur als natürlich nimmt, sondern auch als durchaus berechtigt betrachtet, ja, dem Wählenden beinahe zur Pflicht machen möchte, zeigt in überraschender Weise, wie wenig man sich der eigentlichen Bedeutung dieser Entscheidung bewufst ist, und wie völlig man hier alles dem einmal vorgefundenen Herkommen und dessen blinder Weiterentwickelung überläfst.

Die Schäden, die verderblichen Folgen solcher Denkweise liegen auf der Hand, für den Einzelnen sowohl, wie für die Gesellschaft. Nicht nur, dafs vielfach die besten Kräfte unentwickelt bleiben und verloren gehen, und dafs damit viel frohes, gesundes Lebensglück im Keime erstickt wird: verhängnifsvoller noch ist es, dafs die durch solche Berufswahl einmal emancipirten empirischen Interessen des Einzelnen alsbald naturgemäfs dessen Sinnen und Trachten überhaupt beherrschen werden; sie zwingen es auch aufserhalb der eigentlichen Berufsthätigkeit immer mehr und mehr in eigensüchtige Bahnen; und nur allzu häufig wird selbst das Familienleben alsdann der blinden Gewinnsucht, dem beständigen Hasten und Jagen des Berufslebens, den „Geschäfts“-Sorgen und der einmal erregten Leidenschaft

zum Opfer gebracht. Und ebenso wird das Interesse der Gesellschaft gefährdet, indem sich immer mehr bloſse Schmarotzer-Berufsarten herausbilden, die — mehr oder weniger offenkundig — gar keinen anderen Zweck, als den der Bereicherung verfolgen, nur den eigenen Vortheil in's Auge fassen, gleichviel ob dem Publikum damit ein werthvoller Dienst erwiesen oder nicht vielmehr geradezu geschadet wird.

Doch von diesen socialen Schädigungen sehen wir für den Augenblick noch ab, da deren Abstellung offenbar weniger Sache des Einzelwesens als solchen, wie vielmehr der Gesammtheit ist und somit erst in anderem Zusammenhange seine Erledigung würde finden können. Hier interessirt uns vor Allem die Frage, wie die sittliche Freiheit des Einzelwesens bei der Berufswahl am vollkommensten zur Geltung zu gelangen vermag.

Dabei zeigt sich nun freilich sogleich, daſs auch von diesem, dem individuellen Gesichtspunkt aus, schwerlich ein Beruf wird erwählt werden können, der sich die Ausbeutung und Uebervortheilung Anderer zum Ziele setzte oder doch ohne solche Uebervortheilung nicht durchführbar wäre. Denn die Ausübung eines solchen Berufes würde entweder an dem dadurch entfesselten Widerstreben der so Uebervortheilten scheitern; oder sie würde, — falls es gelänge, die Ausbeutung hinter künstlich erregtem Schein zu verstecken, — durch die beständige Sorge, diesen Schein zu erhalten, überall gelähmt und behindert werden. Ueberhaupt aber würde die Heranzüchtung einer Gesinnung, die ihren Träger innerlich nothwendiger Weise immer weiter von allen Anderen entfernt, zu einer Verarmung des eigenen Wesens und Wollens führen, die der Freiheit zuletzt allen Boden entziehen müſste. — Auf der anderen Seite dagegen ist einleuchtend, daſs eine Berufsthätigkeit, bei der das eigene freie Wollen mit dem wahren Interesse der Anderen, die dadurch betroffen werden, einhellig zusammenstimmt, überall Befriedigung und Freude ererregen muſs und so von dem Wohlwollen und der bereitwilligen Mitwirkung der Anderen getragen sein wird, daſs somit der in dieser Richtung sich bewegenden Berufsübung jedenfalls ein unvergleichlich reicheres und fruchtbareres Thätigkeitsfeld sich

eröffnet, als einer solchen, die das eigene Wollen zu dem der Anderen in unversöhnlichen Gegensatz stellt und damit der beständigen Reibung an widerstreitenden Bestrebungen aussetzt.

Doch wir haben im Bisherigen nur erst mehr beiläufig einige kritische, überwiegend negative Richtlinien für die Beurtheilung der Frage der Berufswahl gewonnen. Es wird Zeit, dafs wir mit directer, centraler Fragestellung an unser Problem herantreten und uns nach positiven Gesichtspunkten umsehen, unseren leitenden Grundgedanken, das Interesse der Freiheit, hier zur Geltung zu bringen. — Es kann die Frage entstehen: mufs man denn überhaupt einen Beruf wählen? und sodann: was bedeutet, ethisch betrachtet, eine solche Entscheidung im Leben der Persönlichkeit?

Wir würden hier, was den ersteren Punkt anlangt, vor Allem das „mufs“ beanstanden. Freilich verpflichtet es uns ja auch, wenn wir etwas als ethisch-idealisch einmal erkannt haben. Allein, wo es überall nur das eigene höchste Freiheitsinteresse ist, wonach wir entscheiden wollten, was uns als sittlich gut und idealisch zu gelten haben solle, da bedarf es nun doch solches Hinweises auf ein „Sollen“ und „Müssen“ nicht mehr, um auch unsere praktische Entscheidung, principiell wenigstens, in dieselben Bahnen zu lenken, für die wir theoretisch uns bereits aus innerster Ueberzeugung entschieden haben. — So steht für uns die Frage vielmehr so: was ist uns damit in die Hand gegeben, dafs wir uns einen Beruf zu erwählen und zu schaffen im Stande sind, dafs Sitten und Gebräuche der Gemeinschaft, der wir angehören, uns dies nahe legen und uns mit schon gefestigten Formen und Institutionen dabei allenthalben zu Hülfe kommen? Welche Bedeutung vermögen wir, von unserem Freiheitsinteresse aus, den so gegebenen Verhältnissen und der in ihnen sich uns darbietenden Gelegenheit zu verleihen?

So tritt für uns die Berufswahl von vorn herein in einen ganz anderen, umfassenderen Zusammenhang, als in dem sie sonst betrachtet zu werden pflegt. Sie gehört jetzt dem Problem der universellen Lebensgestaltung an, wie es sich auf dem Boden unserer Ethik erhebt. An dem Punkte, wo Erziehung

und Selbsterziehung jenen relativen Abschlufs gefunden haben. den wir als den Beginn des Alters der Reife bezeichnen konnten, hebt auch das Bedürfnifs, von der erworbenen sittlichen Freiheit nunmehr Gebrauch im grofsen Stile zu machen. sich zu regen an. Es genügt einem nicht mehr, in Einzelentscheidungen oder auch in grundsätzlichen. aber doch blos formalen Entschliefsungen, welche immer wieder nur künftige Einzelhandlungen betreffen, diese Freiheit zu bethätigen; man sieht vielmehr auch die Möglichkeit vor sich, das gesammte weitere Leben überhaupt zu einheitlichem Zwecke, nach einheitlichem Bauplan zusammenzuschliefsen und dementsprechend zu gestalten. Das ist das Umfassendste, Gröfste, was der Wille sich zur Aufgabe zu stellen vermag: all seine künftigen Einzelentschliefsungen nach solch' systematisch einheitlichem Plane, zu einem Wirken in's Grofse zusammenfassen, organisch in einander greifen lassen zu können, sich auf solche Art eine Wirkungssphäre zu eröffnen, die die Wirkungsfähigkeit selbst des weittragendsten einzelnen Augenblickswollens ganz unvergleichlich überragt. In solchem umfassenden, weit in's Zukünftige hinübergreifenden Wollen vermag naturgemäfs die eigene Persönlichkeit mit Allem, was sie ihr Innerstes, Eigenstes nennen darf, ungleich vollwichtiger. ausgesprochener zugegen zu sein und sich geltend zu machen, als im blosen Einzelwollen. Hier kann sich die „Freiheit" im höchsten, uns erreichbaren Maafse bethätigen, die im Einzelwollen. wo unsere Persönlichkeit niemals in ihrer Ganzheit actuell gegenwärtig sein kann, doch immer nur höchst fragmentarisch zur Geltung kommen wird.

Doch damit wäre nur erst die Wollensfähigkeit als solche, ihrer subjectiven Seite nach gefafst, auf das höchste uns erreichbare Maafs gebracht. Es bedarf nun zur Inscenirung eines freien Wollens in umfassendster Ausprägung auch noch eines entsprechenden Zieles; und dieses müfste so gewählt werden, dafs auch in dieser Wahl selbst wiederum höchste Freiheit zur Bethätigung gelangte. Dazu aber wird neben dem schon erwähnten möglichst erschöpfenden Ueberblick über alle überhaupt in Frage kommenden Berufsbethätigungen und einer

genügenden Orientirung über ihre Bedeutsamkeit und ihren Zusammenhang mit den anderen, weiterhin erfordert, dafs diejenige erwählt wird, welche der betreffenden Persönlichkeit — unter Mitberücksichtigung[1]) der überkommenen Anlagen und Neigungen — die umfassendste, wirkungsreichste, und vor Allem die nach dem Maafsstabe der höchsten von ihr errungenen Ideale werthvollste Erfüllung des ganzen Lebens verspricht. Solche Ziele und Aufgaben erschliefsen sich uns aber zufolge unserer Fähigkeit, das nationale und sociale Leben der historischen Gemeinschaft, der wir angehören, als einen Theil unseres Eigenlebens zu fassen und mitzuleben, und ebenso auch das gesammte Culturleben der Menschheit unmittelbar als ein Stück unseres eigenen Innenlebens mitzuempfinden. Von daher bietet sich uns eine Fülle von Zielen und Idealen eigenen Wirkens und Arbeitens, in denen wir über die Grenzen des specifisch individuellen Lebens mit den ihm angehörigen Zwecken weit hinauszugreifen vermögen. — Nur freilich dürfen wir sie nicht als schon fertig gegebene, uns einfach aufgeladene Aufgaben hinnehmen, sondern müssen sie uns erst nach eigenen Idealen erwählen und abgrenzen dürfen, wenn sie nicht doch wieder unserer Freiheit zuletzt im Wege sein sollen.

Bei dieser Wahl einer unseren höchsten Idealen angemessenen Berufsthätigkeit wird nun jedoch überall zu berücksichtigen sein, dafs die Wirkungssphäre des Einzelwesens, wenn es ganz nur auf sich selbst gestellt bliebe, immer noch verhältnifsmäfsig eng begrenzt bleiben würde, und dafs dementsprechend auch keine allzu weit ausgreifenden Ziele ins Auge gefafst werden könnten. Hier aber kommt uns nun ein bedeutsamer Umstand zu Hülfe, nämlich die von uns bereits vorgefundene, nicht erst selbst zu schaffende Organisation des Gemeinschaftslebens und aller Arbeit und Wirksamkeit. Sie giebt die praktische Grundlage dazu her, dafs wir nunmehr wirklich in der Lage sind, an immer weiter über den individuellen Wirkungsbereich hinausgreifenden

---

[1]) Mitberücksichtigung verdienen diese empirisch subjectiven Momente allerdings, wenn ihnen auch die erste und ausschlaggebende Stimme versagt bleiben mufs (cf. oben S. 118).

Bestrebungen und Aufgaben beliebig theilzunehmen. In der That haben wir es im modernen Berufsleben weit überwiegend mit Aufgaben zu thun, die nur durch das zweckmäfsige Zusammenarbeiten Vieler, ja vielleicht erst durch die Arbeit mehrerer Generationen ihrer endgültigen Vollendung zugeführt werden können. In solchem Zusammenhange mit dem Wirken und Schaffen der Gesammtheit gefafst, gewinnt jede Berufsthätigkeit zugleich eine ganz andere, höhere Bedeutung. Anstatt der blosen Daseinsfristung oder höchstens noch der angenehmeren, behaglicheren Ausstattung des eigenen Lebens durch den Gewinn, den sie etwa abwirft, zu dienen, greift sie in Ziele und Zwecke hinüber, die wir von uns aus, nach eigenen Idealen, dem Leben der Gemeinschaft, der Menschheit zu setzen im Stande sind. So allererst, als umfassendste Bethätigung freien Willens, wird der Beruf uns zum sittlichen Selbstzweck, ja, zu einem der höchsten, werthvollsten Zwecke, die wir überhaupt zu ersinnen vermögen.

An diesem Punkte weist das Problem der Berufswirksamkeit in die Sphäre des socialen und des Cultur-Lebens der Persönlichkeit hinüber, denen wir uns alsbald zuwenden werden. Dort wird sich auch Gelegenheit bieten, die Principien einer allmählichen Weiter-, resp. Umbildung der Organisation der Arbeit und Berufsthätigkeit des Weiteren zu erörtern und den gewonnenen Ergebnissen noch die nöthigen Ergänzungen hinzuzufügen.

B. Arbeit und Berufswirksamkeit.

Mit der Wahl des Lebensberufes ist nur erst die Entscheidung über die Gesammtrichtung weiterer Bethätigungen der Persönlichkeit gegeben, ein fernes, oberstes Ziel aufgestellt, auf das hin eine Summe von Einzelbethätigungen planmäfsig zusammenwirken sollen. Nun aber bestimmt sich der Werth und die Gröfse eines Wollens nicht nur nach der Höhe des letzten Zieles, sondern sehr vielmehr noch nach der Energie, die aufgewendet wird, diesem Ziele näher zu kommen, seine Realisirung mit allen verfügbaren Mitteln wirklich durchzusetzen. Ja, ein

Wollen, das sich nur an der Gröfse der ersonnenen hohen Ideale berauschte, ohne die Fähigkeit zu besitzen oder die innere Kraft zu finden, auch einmal zur That zu schreiten, entscheidend Hand anzulegen, würden wir im besten Falle als blose Windbeutelei einschätzen, und wir würden ihm ein solches, das seine Ziele sich niedriger steckte, aber diese dann auch erfolgreich in Angriff nimmt und durchzusetzen weifs, entschieden vorziehen. — So wird es zur sittlichen Hauptaufgabe, für das oberste Ziel, das man sich einmal gewählt hat, nun auch mit Entschiedenheit eine ganze, volle Lebensarbeit einzusetzen, alle Kräfte und Mittel verfügbar zu machen und energisch in Anwendung zu bringen, welche dieses Ziel nothwendig erfordert. — Von hier aus empfängt die Berufsarbeit ihr sittliches Gepräge, als überall eines letzten, obersten Zieles sich bewufste, aber auch im Einzelnen und Kleinen beharrliche Bethätigung eines dahinter stehenden, umfassenden Gesammtwollens der Persönlichkeit. Sie würde zur sinnlosen Vielgeschäftigkeit, wo sie eines derartigen obersten, idealischen Endzweckes völlig entbehrte, wo ein solcher nicht wenigstens gefühlsmäfsig, wenn auch noch so unbestimmt, dem Willen vorschwebte, die oberste, eigentlich treibende Kraft dazu hergäbe. Aber sie bietet doch zugleich Gelegenheit zu höchster Kraftentfaltung und Bewährung der Persönlichkeit; und so wird sie gleichsam ein Stück dieser Persönlichkeit selbst, ein Werk, in dem diese überall lebendig bleibt, ihr eigenes Wesen documentirt. Ebendarum aber darf sie auch nicht als bloses Mittel zum Zweck gefafst und dementsprechend äufserlich abgeleistet werden; sie mufs überall einen gewissen Eigenwerth gewinnen, der doch allein jene liebevolle Vertiefung, auch bis in's Einzelne hinein, und jene Treue und Gewissenhaftigkeit in der Durchführung alles Erforderlichen ermöglicht, welche die Arbeit erst recht fruchtbar macht und zu dem erhebt, was sie sein soll. — Und diese innerlich, in dem eigenen Wollen begründete Verpflichtung zur Arbeit, zur Bewährung von Treue und Tüchtigkeit in ihr, würden wir wiederum als die einzig sittliche jeder anderen Begründungsart einer Verpflichtung, die man etwa dem Interesse der Gemeinschaft entnehmen möchte, gegenüberstellen.

Wer die Arbeit nur als eine von der Gesellschaft oder durch die Nothwendigkeit ihm aufgeladene Pflicht betrachtet, wird schwerlich diejenige Hingebung und Arbeitsfreudigkeit mitbringen, deren es bedarf, um sie werthvoll zu machen; er würde es mit Recht als Einschränkung seiner Freiheit empfinden, sich zu etwas verpflichtet zu finden, was lediglich in fremdem Wollen, anstatt im eigenen, seine Wurzeln hätte.

Dieser doppelte Charakter der Arbeit, einerseits als Durchführung eines weit ausgreifenden, grofsen Zielen zustrebenden Wollens und andererseits als eine Bethätigung, die nun doch — eben in Erfüllung der leitenden Idee dieses Wollens — sich überall Einzelaufgaben stellt und in deren successiver, nach besten Kräften getreuer Bewältigung gleichfalls eine gewisse Befriedigung findet, wird immer im Auge zu behalten sein, wenn man nunmehr nach weiteren ethischen Bestimmungen über die Art der Inscenirung der Arbeit fragt. Jenes oberste Ziel, dessen Durchführung die Arbeit dienen soll, läfst sich — dazu ist es zu grofs, zu umfassend gewählt — nicht mit einmaligem, raschem Ansturm erledigen, wie das bei den kleineren Zielen des Einzelwollens zumeist möglich ist. Es ist ja gerade die Absicht, dafs es ein Ziel sein soll, das unserem ganzen künftigen Leben Inhalt und Bethätigung zu bieten vermag. Das wird uns eine gewisse Besonnenheit in der Arbeit zur Pflicht machen, uns vor Ueberhastung und nervöser, vorzeitiger Kraftvergeudung bewahren. Und ebenso darf über der Arbeit niemals vergessen werden, dafs sie doch überall ein Wirken und Schaffen einer ganzen, eigenen Persönlichkeit sein will, dafs eben darum aber diese Persönlichkeit niemals völlig in ihr aufgehen, ganz sich in sie verlieren darf, sondern immer zugleich ein auch die anderen Sphären menschlichen Lebens umfassendes Eigenleben sich bewahren mufs. — Das klingt fremdartig genug hinein in die heutzutage uns sonst geläufigen Anschauungen. Wie oft hören wir im rühmenden Sinne die Phrase von der Selbstaufopferung, Selbsthingebung an die Arbeit ausgesprochen, und wie oft finden wir thatsächlich um ihretwillen das Familienleben vernachlässigt und jede Theilnahme am nationalen, politischen Leben, das doch in immer

steigendem Maafse auf solche Betheiligung eines Jeden angewiesen ist, aus „Mangel an Zeit" einfach abgelehnt! — Dennoch können wir von dem Gesagten nichts zurücknehmen. Ein „Sich-Verlieren" in der Arbeit, das über die ja selbstverständliche Forderung hinausginge, alle blosen flüchtigen Augenblicksregungen und Abschweifungsgelüste im egoistischen Bequemlichkeitinteresse zurückzustellen, würden wir nicht mehr als That sittlicher Freiheit anerkennen können, vielmehr als eine Verirrung, eine verhängnifsvolle Ueberspannung eines an sich gut gemeinten Wollens einfach verwerfen müssen. Wir sind ein für allemal nicht um der Arbeit willen da, sondern um zu leben, um im vollsten Umfange des Wortes Mensch zu sein. Die Arbeit hat nur Sinn und Werth, sofern wir in ihr für uns höchste menschliche Bethätigung suchen und auch zu finden im Stande sind, — sofern sie also um unsertwillen da ist.

So ist es nicht nur das Interesse an der Erhaltung der eigenen Leistungsfähigkeit, was ein gewisses Maafshalten in der Arbeit nothwendig macht; auch das Interesse unserer Freiheit, eines gröfseren Reichthums des Eigenlebens der Persönlichkeit, läfst es geboten erscheinen, das Quantum der täglichen Arbeit, wie sehr auch ihr letztes Ziel uns am Herzen liegen und zur Anspannung aller Kräfte treiben mag, doch nicht über dasjenige Maafs hinauszuführen, bei welchem uns noch Raum verbleibt für solches Eigenleben. Niemals darf die Arbeit so auf uns lasten, dafs sie uns zu ruhiger Selbstbesinnung gar nicht mehr kommen läfst. Es mufs uns möglich bleiben, jenes letzte, oberste Ziel all' unserer Arbeit auch wirklich als ein von uns selbst mit Freiheit gewolltes, als unser eigenes Ziel überall im Auge zu behalten, uns vor der Gefahr zu schützen, zu blosen Sclaven der Arbeit zu werden.

Neben dieser Abgrenzung eines angemessenen Tagewerkes, — einer Lebensordnung also, die der Berufsthätigkeit dasjenige höchste Maafs von Kraft und Interesse alltäglich zuzuwenden gestattet, das sich mit den übrigen Interessen unseres persönlichen Lebens verträgt, — ergiebt sich als weitere Consequenz aus dem Wesen der Arbeit, wie wir es charakterisirten,

ihre Organisirbarkeit in der Gesellschaft. Und wieder finden wir den Werth solcher zweckmäfsigen Organisation der Arbeit in unserem Freiheitsinteresse begründet. Denn je weiter jene fortschreitet, umsomehr wird eine beständige Erweiterung der Wirkungssphäre der Arbeit des Einzelnen erreicht, die bis in's Unabsehbare noch gesteigert werden kann, — ein Mit-einander-Arbeiten und Zusammenwirken einer unbegrenzten Vielheit von Individuen zu immer umfassenderem, einheitlichem Gesammtzweck. — Wir werden später in anderem Zusammenhange darauf zurückzukommen haben. Hier interessirt uns nur das Hereinspielen solcher Organisationen, wie sie für weitaus die meisten Arbeitsgebiete in unseren Culturländern bereits bestehen, in die Bethätigungssphäre des specifisch individuellen Lebens der Persönlichkeit. Denn mit der Möglichkeit der freien Benutzung solcher glücklich entwickelten organisatorischen Institutionen ist nun freilich als logisch unvermeidliche Gegenleistung eine gewisse Selbstbeschränkung, die Einfügung der eigenen Bethätigung in eine von uns schon fertig vorgefundene, feststehende Ordnung verbunden. Hier, wie auch sonst überall, zeigt sich, dafs die Durchführung eines aus Freiheit im grofsen Stile hervorgegangenen Willensentschlusses, der sich ein weit ausgreifendes, viele Einzelbethätigungen erforderndes Endziel erwählt hat, eben damit bei diesen Einzelentschliefsungen nicht noch Raum läfst für eine gesonderte Freiheit jeder einzelnen. Der Freiheitsgedanke darf auch hier nicht bis zu der Absurdität willkürlich wechselnder und beliebig einander widersprechender wieder aufhebender Einzelentscheidungen überspannt werden. Nur für die besondere, feinere Ausführung, Ausgestaltung des Einzelnen kann noch einmal eine gewisse Freiheit in Frage kommen; die Gesammtrichtung des in diesem Einzelnen überall uns leitenden Grundwollens aber ist durch jene übergreifende Grundentscheidung ein für allemal festgelegt, in der wir gerade unsere Freiheit im höchsten Sinne bethätigen wollten, und an der wir daher überall festhalten werden, — falls nicht etwa ganz neue Bedingungen dazwischen treten, die uns zur Revision dieses leitenden Entschlusses veranlassen könnten.

C. Eigenthum und Lebensstellung.

Wenn die Arbeit nicht dem Gewinn, dem Erwerb als oberstem Zwecke dienen soll, so kann leicht die Frage entstehen, ob es denn überhaupt privates Eigenthum wird geben dürfen. Denn solange Besitz und Eigenthum einmal durch die allgemeine Gesellschaftsordnung legitimirt sind, wird immer auch das Streben nach Vermehrung solches Besitzes als natürliche Consequenz in Kauf zu nehmen sein. In der That hat schon Platon in seinem Idealstaat, für die oberen Stände wenigstens, die Aufhebung des Eigenthums und allgemeine Gütergemeinschaft gefordert, — ausdrücklich in der Absicht, jedes Streben nach Gewinn von der Berufsthätigkeit des Einzelnen ein für allemal auszuschliefsen. Und ähnliche Forderungen sind immer wiedergekehrt; sie durchziehen die ganze Geschichte der Staatsideale bis auf unsere Zeit. Oft genug begegnet uns sogar der Gedanke, dafs jedes „Eigenthum" eigentlich „Diebstahl" sei, sofern man eben die Anderen um alles das verkürze, was man für sich selbst als solches Eigenthum in Anspruch nehme. — Allein diese Einschätzung der Idee des Eigenthums, die allerdings dem Durchschnitt der Erfahrungen in Betreff der thatsächlichen Verwendung desselben entsprechen mag, darf nicht ohne Weiteres als maafsgebend genommen werden für die ethische Bedeutung dieses Begriffes. Allzu einseitig wird hier das „Eigenthum" als Summe von „Gütern" gefafst, die lediglich zum Genufs dienen, so dafs auch das Streben nach eigenem Besitz ausschliefslich in den Dienst dieses eudämonistisch-egoistischen Verlangens nach Genufs und Behaglichkeit gestellt erscheint. Alsdann aber wäre es in der That ethisch vollkommen gerechtfertigt, diesem Verlangen durch die gesammte sociale Ordnung nach Möglichkeit die Wurzeln abzuschneiden, jeden Privatbesitz überhaupt unmöglich zu machen. — In Wahrheit jedoch ist jene einseitig eudämonistische Fassung des Eigenthums keineswegs gerechtfertigt. Das Streben nach Besitz ist zuletzt denn doch nicht nur vom Egoismus, vom Bedürfnifs nach behaglichem Geniefsen dictirt, — wenigstens braucht es

keineswegs überall so zu sein. Und wirklich gewinnt das Eigenthum sofort eine ganz andere, ethisch in hohem Maaſse interessirende Bedeutung, wenn wir es als die unentbehrliche Grundlage, als Mittel und Werkzeug eines weiter ausgreifenden Wirkens und Schaffens nehmen, wie wir es — in Verfolgung des Freiheitsgedankens — überall erstreben. Erst das Einsetzen eigenen Besitzes für die von uns erwählten Zwecke giebt unserem Wollen jene eigenthümliche Schwerkraft und Nachhaltigkeit, deren es bedarf, um gröſsere, umfassendere Unternehmungen in's Werk setzen zu können; und zugleich wächst das Bewuſstsein der Verantwortung für das Unternommene, werden also auch in ungleich höherem Maſse alle Kräfte zu seiner glücklichen Durchführung angespannt werden, als wenn blos etwa leihweise übernommene Mittel dabei auf dem Spiele stehen, die — als Eigenthum der Gesammtheit —, wenn sie auch verloren gehen sollten, doch nicht gleich einen auch dem Einzelnen fühlbaren eigenen Verlust bedeuten würden.

Eigenthum also im Sinne eines Mittels zur Steigerung unserer Macht, der Leistungsfähigkeit unseres Wollens und Wirkens, würde sehr wohl unserem Freiheitsinteresse zu Gute kommen können und somit seine vollgültige ethische Rechtfertigung empfangen. Aber allerdings ist diese Rechtfertigung ausschlieſslich eben an die Bedingung geknüpft, daſs es auch wirklich überall im Interesse umfassendster Bethätigung sittlich freien Wollens Verwerthung findet. Wo es nur der möglichst bequemen, genuſsreichen Gestaltung des Lebens dient, lediglich der Unthätigkeit, der Tagedieberei Vorschub leistet, da ist Besitz und Eigenthum in der That auf keine Art ethisch zu rechtfertigen. Solche Verwendung würde nicht mehr als Ausdruck einer gesteigerten Actionsfähigkeit und Freiheit gelten können, sondern gerade im Gegensatz stehen zur Bethätigung freien Wollens, das seinem Begriffe nach für uns das Moment kraftvollster Bethätigung im Sinne der höchsten uns erreichbaren Ziele und Ideale nothwendig in sich schloſs.

Auf gleicher Stufe mit dem Eigenthum als eines Mittels zur Machtsteigerung des Einzelwesens im Interesse umfassenderer,

weiter ausgreifender Wollensbethätigung steht naturgemäfs auch alles Andere, was eine derartige Machterweiterung im Gefolge hat, die Lebensstellung des Einzelnen in der Gesellschaft, das Ansehen, das er geniefst, oder was es sonst sein mag. Auch hier gilt die sittliche Forderung, diese Machtmittel ausschliefslich im Interesse immer höherer Bethätigung von Freiheit zu verwenden, nicht aber sie zum blosen Genufs und Behagen, zur Ermöglichung eines Lebens voll Müfsiggang und leerer Zerstreuung zu mifsbrauchen. — Ebenso verurtheilt sich von selbst das leidenschaftliche Jagen nach höheren Stellungen und Würden im Staatsleben, sofern es blos um des Ansehens, des Glanzes willen geschieht, der in der allgemeinen Werthschätzung mit ihnen verbunden ist. Wem es nicht innerer Beruf ist, wer nicht ein kraftvolles eigenes Wollen voll eigener, in sich selbst gerechtfertigter Zwecke mitbringt, wer nur die Stellung als solche aufsucht, dem wird sie niemals wahre Befriedigung gewähren; sie wird ihm mit der Sorge für die Aufrechterhaltung eines leeren Scheines und des einmal erforderten Nimbus nur Lasten auferlegen, die ihm die Freiheit beschränken und ihn beständig in schiefe Lagen bringen müssen. Das ist es, was als „Streberthum“ mit Recht so allgemein in Verruf steht und vom gesunden Urtheil des Publicums gelegentlich an den Pranger gestellt wird. Wir verlangen thätige, gehaltvolle Erfüllung der Lebensstellung mit starkem, tüchtigem Wollen, mit der ganzen Persönlichkeit, während uns die Figur dessen, der sie sich ohne die Kraft und den Willen zu solcher Erfüllung blos angemaafst, um sich in ihrem äufseren Glanze zu sonnen, überall nur unglückselig und lächerlich erscheint.

---

4. Capitel.

Lebens- und Weltauffassung.

A. Das Endlichkeitsproblem und das Freiheitsprincip.

Wäre unserem Leben nicht eine zeitliche Schranke gesetzt, und wären wir fähig, unser Wollen in's Unbegrenzte immer höheren Zielen und Bestrebungen zuzuwenden, so würde das Problem der Welt- und Lebensauffassung die Ethik nicht unmittelbar berühren. Die Thatsache, dafs in dieser Welt ein unbegrenztes Aufsteigen zu immer höheren Bethätigungsweisen möglich wäre, würde genügen, um für alle Aufstellungen, zu denen die Ethik von sich aus Veranlassung findet, den erforderlichen Boden zu gewähren. Da dem nun nicht so ist, — wenigstens für unsere Erfahrung, — da wir vielmehr genöthigt sind, uns mit unserem Gesammtwollen auf eine relativ begrenzte, und zudem ihrer Dauer nach uns unbekannte Zeitspanne hier einzurichten, kann es uns nicht gleichgültig bleiben, was wir von diesem Leben im Ganzen, von dem Schauplatz, auf dem es sich abspielt, und von der Bedeutung, die ihm im gesammten Weltzusammenhange etwa zukommen mag, zu halten haben. Wollten wir uns leichtfertig über diesen Thatbestand hinwegsetzen, wollten wir diese Gebundenheit unseres auf diese Erfahrungswelt sich beziehenden Wollens an ein wie auch immer begrenztes Zeitmaafs, nicht berücksichtigen, und der jederzeit bestehenden Möglichkeit eines ganz unvorhergesehenen, plötzlichen Abbruchs aller unserer

Bestrebungen, oder doch jeder Fähigkeit weiterer wirksamer Betheiligung daran, blindlings verschliefsen, so würde das immer eine Beschränktheit auch unseres auf solchem Boden erwachsenen Wollens bedeuten, die mit der Forderung höchster, uns erreichbarer Freiheit schlechterdings nicht vereinbar wäre. Denn dieser Erfahrungsbestand, wenn auch im gewöhnlichen Leben etwas in die Ferne gerückt, liegt doch offen und unausweichlich vor aller Augen. Mit ihm hat nothwendiger Weise ein Wollen zu rechnen, das auf Freiheit Anspruch erhebt, das sich nicht der Gefahr aussetzen will, all' seine weit ausgreifenden Pläne und Berechnungen mit plötzlichem Schlage in ein leeres, sinnloses Nichts verwandelt zu sehen.

Wir hatten es früher abgelehnt, aus dieser Thatsache unserer Endlichkeit die dem Unvorbereiteten allerdings am nächsten liegende Consequenz des Pessimismus zu ziehen,[1] in die so oft gehörte Litanei von der Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen überhaupt einzustimmen und dementsprechend die asketische Willensverneinung oder Willensenthaltung als das einzige uns verbleibende ethische Ziel anzuerkennen. Aber auch der gleichfalls nahe liegenden Ausflucht, an die man hier zu denken versucht sein könnte, waren wir bereits entgegengetreten, dafs doch der Ertrag unseres Wollens und Wirkens Dauer haben, der über unsere engen Daseinsgrenzen hinaus ungestört fortlebenden Gattung erhalten bleiben könne, auch wenn wir selbst eines Tages von dem Schauplatze abtreten müssen, auf dem dieses unser Wirken sich abgespielt hat. So wenig wir in Abrede stellen wollen, dafs in diesem Hinblick auf das Dauernde, das von unserem Wollen zurückbleibt, auf den Ertrag, der der Menschheit in jedem Falle unverloren bleibt, etwas Beruhigendes, Erhebendes liegen kann: diese Beruhigung würde doch nicht darin schon gefunden werden können, dafs hier etwas vielleicht Werthvolles für kommende Generationen erhalten bliebe. Denn auch diese anderen Generationen bestehen doch immer wieder nur aus Individuen, deren zeitliches Dasein und somit die Fähigkeit, das

[1]) Vgl. oben S. 7 ff.

Hinterlassene zu genießsen, gleichfalls in die uns selbst gesetzten Grenzen eingeschlossen ist. Das für uns Werthvolle darin würde vielmehr nur in dem Bewußstsein liegen können, daſs wir im Stande waren, uns zu einem Wollen zu erheben, das über die Schranken unseres individuellen Daseins und den engen Kreis bloser Privatinteressen so weit hinausgreift.[1]) So fanden wir in der Thatsache der engen Beschränktheit unseres Daseins zuletzt nur die Aufforderung, unser Gesammtwollen, unsere Daseinsgestaltung im Ganzen so einzurichten, daſs ein innerer, unverlierbarer Eigenwerth des so Gestalteten uns von dem Eindruck des unvermeidlich einmal bevorstehenden Abbruchs alles hier so mühsam Aufgebauten unabhängig zu machen im Stande ist.[2])

Haben wir uns aber diese Position einmal zu eigen gemacht, so werden wir alsbald zu weiteren Consequenzen getrieben. Ist es einmal so, daſs wir den wahren Werth der Bestrebungen unseres Wollens im letzten Grunde in dem objectiv dadurch Hergestellten, in einem von unserer That losgelösten Ertrage als solchem nicht finden können, — eben weil dieser Ertrag für die Dauer uns doch nicht erhalten bleibt, — so kann auch unser oberstes ethisches Interesse folgerecht nur der inneren, eigenen Bedeutsamkeit unseres Wollens und seiner Idealschöpfungen angehören. Eben damit aber wird eine entscheidende Abtrennung des uns Werthvollsten in all' unserem Streben und so zugleich des höchsten, wahren Sinnes unseres Daseins, von der uns in diesem empirischen Leben umgebenden „Wirklichkeitswelt" vollzogen. Ihr gegenüber erhebt sich jetzt in uns eine ideelle Welt der Werthe, die wesentlich unabhängig ist von allen äuſseren, empirischen Realisirungen in dieser „zeitlichen", in all' ihren Gestaltungen vergänglichen Wirklichkeitswelt. In jener ideellen Innenwelt, wie sie sich in solchen über alle Wirklichkeit weit hinausgreifenden höchsten Werthentscheidungen kundgiebt, sehen wir aber alsbald leicht mehr, als eine blose Ideenwelt, deren Dasein in den Grenzen der Subjectivität schon beschlossen wäre, nur hier seine „Wirklichkeit" hätte. Das von Platon so lebhaft

[1]) Vgl. oben S. 15f.
[2]) Ebenda S. 13.

empfundene Bedürfnifs, diese Ideenwelt zur Welt des allein wahrhaft Wirklichen zu erheben, in sie unsere ursprüngliche, wahre Heimath zu verlegen, der gegenüber die „Sinnenwelt" unserer Erfahrung blofse Scheinrealität beanspruchen dürfe, hat weithin überzeugte Zustimmung gefunden und kehrt in mannigfachster Variation in den religiösen und philosophischen Weltanschauungen der Folgezeit immer wieder. Und überreiche Speculationen, immer neue Versuche, das unserer Erfahrung Verborgene, das „Jenseitige", in entsprechendem Sinne auszudeuten und anschaulich zu construiren, haben sich angeschlossen.

Allein nicht diese religionsphilosophischen und metaphysischen Constructionen sind es, was uns hier in erster Linie interessirt, sondern vor Allem das der ethischen Erfahrung entnommene Fundament derselben und die darin eingeschlossenen Probleme. Diese ethische Erfahrung bestand in der Thatsache, dafs wir uns zu einem Wollen befähigt finden, das seinen Werth für uns unverlierbar in sich selbst trägt, unabhängig von der Dauerhaftigkeit seines objectiven Ertrages in der „Erfahrungswelt", unabhängig auch von der Rücksicht auf die Dauer unseres eigenen Daseins in dieser Welt. Diese Thatsache zu bestreiten, würde kaum Jemand ernstlich unternehmen wollen. Allein man könnte versucht sein, ihr eine Erklärung unterzulegen, die, wenn sie zu Recht bestände, die darin behauptete, über die Grenzen des Erfahrbaren hinausgreifende, gleichsam transcendente Werthschätzung zu einer blosen Illusion herabdrücken würde. Man könnte nämlich sagen: unsere Werthschätzungen haben sich zu dem, was sie uns jetzt bedeuten, nur entwickeln können, indem wir bei zahllosen Reflexionen an unsere Endlichkeit überhaupt nicht gedacht hätten; vielmehr hätten wir uns überall der ja immer am nächsten liegenden, naiven Auffassung hingegeben, als sei diese Wirklichkeitswelt und unser Leben in ihr schon die gesammte Wirklichkeit, und als hätten wir folglich auf sie allein auch nur Bezug zu nehmen in all' unserem Wollen und Handeln. Die ursprünglich nur auf diesem naiven Boden berechtigten Werthschätzungen seien uns dann aber allmählich so geläufig geworden, dafs es nicht zu ver-

wundern sei, wenn sie uns nunmehr als von solchem Boden überhaupt unabhängig erschienen. Die fortwährende Bezugnahme auf die uns hier umgebende Wirklichkeitswelt sei ja im gewöhnlichen Leben überall etwas so Selbstverständliches, dafs sie kaum jemals bei unseren Entscheidungen ausdrücklich mit in's Bewufstsein gerufen werde; und so könne es sehr wohl dahin kommen, dafs wir uns dieses ursprünglichen, natürlichen Hintergrundes solcher scheinbar transcendenten Werthschätzungen nicht mehr entsinnen, ihn gar nicht mehr wahr haben wollen. In Wahrheit aber sei es im letzten Grunde nicht das Bewufstsein innerer Erhabenheit über das Beengende, Beunruhigende der empirischen Schranken unseres Daseins, was in diesen Werthentscheidungen seinen Ausdruck fände, sondern nur der Erfolg des regelmäfsigen Versäumnisses, das wir uns bei den früheren Reflexionen, auf welche wir unsere Werthschätzungen begründeten, haben zu Schulden kommen lassen. — In der That würde die Möglichkeit solcher empiristischen Erklärung schwer zu bestreiten sein; wir sind viel zu wenig in der Lage, psychologische Analysen, wie sie hier in Frage kommen würden, mit der Vollständigkeit und Zuverlässigkeit durchzuführen, welche uns eine sichere Entscheidung in dem einen oder anderen Sinne ermöglichte. Allein, wie dem auch sein mag, die Thatsache, dafs wir zu solchen transcendenten Werthentscheidungen befähigt sind, die ihre Probe bestehen, auch Angesichts der uns nunmehr vollgültig zum Bewufstsein gelangenden Endlichkeit unseres Wesens und des vielleicht bald bevorstehenden Abbruchs unseres Lebens in dieser Welt: Das wäre nun doch, — selbst wenn es, als Erkenntnifs gewürdigt, auf die Stufe einer blosen „Illusion“ gestellt werden müfste, — in jedem Falle etwas, was wir als in sich selbst gerechtfertigt anerkennen müfsten — eine Sinnesart, deren Werth wir uns durch keine psychologisch-genetische „Interpretation“ verkümmern zu lassen brauchten! Die Berechtigung, der Werth einer Gefühlsentscheidung hängt nicht nothwendig von dem Wege ab, auf dem sie zu Stande gekommen ist; vielmehr giebt es Gefühlsentscheidungen, die über ihren ursprünglichen Sinn und ihre frühere Bedeutung weit hinauswachsen,

und deren innere Kraft sich dennoch allen theoretischen Zweifeln und Bedenken gegenüber als überlegen erweist, so dafs wir auf sie hin auch mit dem im Uebrigen ganz Ungewissen es zu wagen immerhin uns entschliefsen können.

Die Möglichkeit also eines solchen Wollens, das seinen Werth unverlierbar in sich selbst trüge, müfste in jedem Falle zugestanden werden. Es würde sich nur noch fragen, welche Bedingungen denn erfüllt sein müssen, damit eine solche Werthschätzung eintreten kann, und umgekehrt, in welchen Fällen, unter welchen Umständen dieser Erfolg erfahrungsgemäfs verfehlt wird. Diese Frage aber hat ihre Beantwortung zum Theil bereits in den Erörterungen gefunden, die wir der Kritik der von den verschiedenen ethischen Systemen aufgestellten obersten Principien des sittlichen Wollens und der eigenen Aufsuchung eines solchen gewidmet.[1] Insbesondere würde sich hier die Ablehnung aller eudämonistisch orientirten Ethik bestätigen, die das menschliche Streben auf Erlangung einer Glückseligkeit einstellen möchte, von der wir doch wissen, dafs sie dauernd nicht genossen werden kann, und die, wenn man sie in ein „Jenseits" verlegt denkt, unsere Willensentschliefsungen von Glaubenssätzen abhängig macht, die den mannigfachsten Zweifeln ausgesetzt sind, — Zweifeln, die gerade Dem, der sein Alles an solche Glückseligkeit gesetzt hat, unerträglich sein müssen. Auch der sociale Eudämonismus hält vor dem Hinblick auf unsere Endlichkeit nicht Stand.[2] Der geringe Beitrag, den der Einzelne im Allgemeinen zum Wohl der Gesamtheit beizusteuern vermag, wird höchstens dem, der ohnehin von seinem eigenen Werthe mehr als Andere überzeugt wäre, hinreichende Beruhigung gewähren im Angesichte der Nothwendigkeit, von dem Schauplatz seiner Thätigkeit abzutreten. Wir fanden dem gegenüber das unbedingt Werthvolle, Idealische in der Bethätigung echter Freiheit in der höchsten, uns immer erreichbaren Ausprägung.[3] An dieser Stelle also, wenn irgendwo,

[1]) cf. I. Theil S. 129 ff.
[2]) cf. oben S. 11 f.
[3]) cf. I. Theil S. 224 ff.

würde auch das Wollen gefunden werden müssen, das jenen unvergleichbaren Werth in sich trüge, der es dem Gedanken an unsere Endlichkeit gegenüber sicher stellte. — Dies aber dürfte in der That durch alle Erfahrung seine Bestätigung finden. Das Gefühl der Befriedigung, das sich mit dem Bewufstsein der Bewährung höchster Freiheit in unserem Wollen nothwendig verbindet, ist überall so geartet, dafs es volles Genüge in sich selbst findet, keines weiteren Ertrages, keiner Belohnung erst bedarf, um in seinem unverlierbaren Werthe unmittelbar empfunden zu werden. Nur freilich genügt es nicht, wenn dieses Gefühl nur gelegentlich, nur bei der einzelnen Handlung einmal erlebt wird; vielmehr mufs unser ganzes Leben mit all' seinen Bethätigungen, so weit wir es in der Hand haben, so gestaltet werden, dafs solch' ein Gefühl von Bewährung echter Freiheit uns überall begleiten kann, dafs nichts in unserem Wesen und Wollen zurückbleibt, was uns in Abhängigkeit erhielte von dem, was nicht von unserer eigenen, höchsten und unbedingten Werthschätzung getragen ist.

Im Zusammenhange hiermit wird die Consequenz unvermeidlich, dafs wir uns bei den Bethätigungen unseres freien Wollens niemals in die einzelnen Ziele und Zwecke, die wir uns setzen, völlig verlieren dürfen. Nicht in diesen Zielen, nicht in dem äufseren Erfolge als solchem liegt der wahre, letzte Werth unseres Wollens, sondern überall in der Freiheit, die dabei in's Spiel tritt, und die ja bereits verkümmert würde, wenn wir uns von der wirklichen Erreichung der gewollten Ziele oder Erfolge innerlich abhängig machen wollten. — Diese Consequenz wird vielfach unsympathisch berühren: sie liegt nicht am Wege der gewohnten und vielfach lieb gewonnenen Werthschätzungen des Zeitalters. Man wird geltend machen: Das sei gar kein rechtes Wollen, und vollends kein sittliches, dem es nicht Ernst sei mit seinen Bestrebungen, das gleichgültig auf halbem Wege stehen zu bleiben, sich anderen Zielen zuzuwenden im Stande sei, wenn die zuerst verfolgten vielleicht einmal das Interesse des „freien" Willens nicht mehr zu fesseln vermöchten. Man meint, ein gewisses Maafs von Leidenschaftlichkeit gehöre gerade dazu, damit

ein Wille auch wirklich für voll zu nehmen sei, und damit er anderseits zu einer Kraft werden kann, die nicht vor jedem Hindernifs gleich zurückschreckt. Ueberhaupt aber ist man in der Gegenwart ganz besonders geneigt, allen Werth eines Wollens nach dem dadurch Hergestellten, nach seinem äufseren Ertrage, seinem Werth für Andere abzumessen, und die in der Sphäre des Subjectiven verbleibende Werthschätzung, das Sich-selbst-Genügen des Wollens als egoistische Vornehmthuerei zu verwerfen. In diesem Sinne fordert man geradezu eine gewisse Selbstaufopferung, Selbsthingebung des Wollenden an seine Zwecke und Ziele, an reale Aufgaben, mit denen etwas „Nützliches" geleistet sei.

Wir werden dem gegenüber auf unserer Forderung beharren müssen, in der Bewährung menschlich höchster Freiheit das eigentlich Werthvolle alles Wollens zu suchen. Nur freilich müssen wir das Mifsverständnifs abwehren, als läge darin eine Abschwächung des Ernstes, der Kraft unseres Wollens bei der Durchsetzung der einmal erwählten Ziele und Ideale. Allein die Einsetzung aller uns zu Gebote stehenden Kräfte und Mittel für die Erreichung des uns vorschwebenden Zweckes, die von einem ernsthaften Wollen allerdings gefordert werden mufs, wird doch nicht dadurch erst gewährleistet, dafs sich die Leidenschaft in's Spiel mengt, dafs wir die innere Freiheit dahingeben und eigensinnig einem Ziele auch dann noch nachjagen, wenn ganz unverhältnifsmäfsige Schwierigkeiten sich uns entgegenstellen, die seine Durchführung zu etwas ganz Anderem machen, als es in unserer ursprünglichen freien Willensentscheidung vorgesehen war. — Gewifs, im Allgemeinen soll ein einmal gefafster Willensentschlufs auch durchgeführt werden. Es würde von Unfähigkeit, ein Wollen im gröfseren Stile überhaupt zu bethätigen, zeugen, wenn die Fälle häufig wären, wo die vorherige Abschätzung der Durchführbarkeit sich beim Versuche der Verwirklichung als völlig unzulänglich herausstellte, oder gar, wenn die Energie des Wollenden trotz richtiger Vorherabschätzung aller in Frage kommenden Momente unterwegs dennoch in's Schwanken geriethe und versagte. Insofern also wird immer ein gewisses Maafs von Energie, von Beharrlichkeit in der Durchführung zum rechten

Wollen überhaupt, und somit auch zum wahrhaft freien Wollen gehören. Allein das ist eine Forderung, die in dem Wollensgedanken selbst ihre volle Begründung findet, eine selbstverständliche Consequenz ist aus dem, was dem Wollenden bei Inscenirung dieses seines Wollens thatsächlich vorschwebt.[1]) Etwas ganz Anderes aber ist es, wenn hier die Zwecke, die äufseren Erfolge selbst zum eigentlichen Inhalt zum Wesentlichen der Willenshandlung gemacht werden, die Handlung also nicht mehr als That der Persönlichkeit, sondern lediglich nach ihrem Ertrage, nach ihrer Wirkung in der objectiven Welt gewerthet wird. Wir wiederholen hier nicht die Argumente, welche uns früher bereits zur Ablehnung dieser social-utilitaristischen Schätzungsweise veranlafsten.[2]) Sie werden noch verstärkt durch die hier gerade in Rede stehende Thatsache, dafs nicht dieser Ertrag in der Aufsenwelt es ist, was von unseren Handlungen uns dauernd erhalten bleiben kann oder anderenfalls seinen Werth auch dann noch bewahrte, wenn wir selbst nicht mehr sind, sondern dafs nur der innere Ertrag, das Bewufstsein der Bewährung echter Freiheit, uns unabhängig machen kann von der Schwere des Gedankens an unsere Endlichkeit und an die Vergänglichkeit menschlicher Werke.

Diese Stellungnahme zur Wirklichkeitswelt ist somit nicht gemeint im Sinne einer völligen Zurückziehung des Wollens aus ihr in eine Welt blos subjectiver, blos innerlich verbleibender Bestrebungen, wie Selbstcontemplationen, asketische Selbstpeinigungen und dergleichen; auch nicht so, als ob nun ein Cultus des subjectiven Selbstbewufstseins und Selbstgefühls der Freiheit das eigentliche Ziel des sittlichen Strebens werden soll. Im Gegentheil, das Wollen soll sich im vollsten Umfange in Wirkungen auf diese Aufsenwelt bethätigen, in kraftvollem Handanlegen überall werthvolle Arbeit leisten. Nur dafs der Werth solcher Bethätigung, solcher Arbeit immer in dem Antheil der Persönlichkeit daran, in einer That der Freiheit gesucht werden soll, und in dem, was sie wiederum auf andere Persönlich-

[1]) cf. I. Theil S. 228f.

[2]) Ebenda S. 183 ff.

keiten innerlich wirken oder in ihnen fördern will, in dem gemeinsamen Aufstreben zu immer höherer Freiheit und Kraftentfaltung, — nicht aber einseitig in den äufseren, objectiven Gütern, die sie herstellt. — Mögen wir auch noch so oft des Glaubens sein, dafs gerade durch die Herstellung solcher Güter auch der Menschheit im besten Sinne gedient sei, dafs an die Güter, die wir — wie jener Kaufmann in dem Gedicht Schillers — zu suchen gehen, das Gute sich anknüpfen werde: wir dürfen doch niemals vergessen, dafs wir nun einmal nicht mit Allmacht ausgestattet sind, dafs unsere Kraft sich oft genug weit überlegenen Gewalten in dieser Wirklichkeit gegenübergestellt sieht, dafs aber anderseits auch unsere Einsicht nicht zu jener Allwissenheit sich steigern läfst, die mit Sicherheit zu behaupten vermöchte, das objectiv Gute werde gerade nur auf dem von ihr erkannten Wege erreichbar sein. Können wir doch nicht einmal mit Gewifsheit sagen, ob überall dieses objectiv Gute nothwendig gerade in dem zu suchen sei, was uns im Augenblick als solches vorschwebt. So bleibt unser Wirken auf diese objective Welt nothwendig in Vielem fragmentarisch und in Illusionen befangen. Läge in ihm der eigentliche Sinn, die höchste Aufgabe unseres Daseins und unserer Bethätigungen, so würde der Pessimismus zuletzt unvermeidlich Recht behalten: es bliebe all' unser Bemühen, seinem Ertrage nach betrachtet, nur eitel Stückwerk, nicht werth dessen, was wir dafür einsetzen. Suchen wir aber das Höchste, das Gute, wie unsere Ethik es fordert, in der thatfrohen, kraftvollen Bewährung höchster Freiheit, so ist auch wahre Befriedigung darin nicht unerreichbar, — eine Befriedigung, die uns nicht verloren geht, wenn unserem Wollen auch hier oder dort das Vollbringen versagt ist, und wenn wir selbst zuletzt von all' den Schöpfungen unseres Wollens für immer Abschied nehmen müssen.

Ist dies nun unser letztes Wort in Bezug auf die Wirklichkeitswelt der Erfahrung? Soll es wirklich dabei sein Bewenden haben, dafs der Erfolg, den wir in ihr etwa erreichen, der ob-

jective Ertrag unseres Wirkens in ihr uns gleichgültig bleibt? Würde das nicht doch zuletzt zu jener uns so unerträglichen Denkweise der völligen Welt**verachtung** hinüberführen müssen, die uns im Alterthum schon begegnet, und die auch — sehr entgegen der klaren Stellungnahme Jesu selbst — in die Dogmenbildung des jungen Christenthums hinein alsbald ihre Wirkungen erstreckt hat?

Wir würden solche Weltverachtung ethisch niemals billigen können. Sie würde als letzte Consequenz nothwendig ein Erlahmen des Wollens überhaupt zur Folge haben. Denn diesem wäre alsdann sein ganzes Uebungs- und Bethätigungsfeld entwerthet, die Wollensfreudigkeit verkümmert und damit seine beste Kraft ertötet. Die allerdings zu fordernde Selbstbescheidung des Wollens gegenüber der vielfach übermächtigen, uns unverständlich bleibenden Eigenregsamkeit dieser Welt, der wir selbst überdies auf die Dauer nun einmal nicht angehören können, darf doch nicht zur Selbst**überhebung** ihr gegenüber führen. Das würde uns — in Anbetracht unserer immer nur fragmentarischen Kenntnifs von ihr, der Unergründlichkeit ihres innersten Zusammenhanges und ihres letzten Sinnes — immer nur wenig angemessen sein. Wenn wir auch um der Erhaltung der eigenen Freiheit willen uns nicht in sie verlieren, nicht von den Erfolgen, die wir in ihr erreichen, abhängig machen dürfen, so bleibt sie uns doch immer werthvoll und ehrwürdig als die wunderbare Macht, der wir alle die Aufforderungen und Anlässe zur Bethätigung eines Wollens überhaupt verdanken, an denen dieses Wollen sich zu immer höherer Tüchtigkeit und Freiheit emporbilden konnte. Ihr unerschöpflicher Reichthum an Gestaltungen und Wirkungen, an Zusammenhängen und Wechselbeziehungen, welche dem Zweckgedanken unendlichen Spielraum gewähren, ist doch der unentbehrliche Boden, auf dem ein selbst nach Zwecken und Zielen suchendes Wollen allererst erwachsen kann. Und noch hat sie der immer weiter greifenden Zweckgestaltung nirgend Grenzen gezeigt, die principiell und dauernd unübersteiglich wären. Immer wieder eröffnet sie der Ausprägung eines Wollens im grofsen Stile neue Perspectiven und

neue Aufgabenfelder. Ja, der Horizont scheint um so weiter zu werden, das Feld möglicher Bethätigungen um so reicher, je weiter der Weg, den die Menschheit bei den Ausprägungsversuchen solches Wollens schon zurückgelegt hat. Und vor Allem: sie scheint uns auch immer willfähriger, immer freundlicher gesinnt zu werden, immer weniger mit plötzlichen, furchtbaren Verheerungen unsere Schöpfungen zerstören zu wollen, je weiter es uns gelingt, in die Geheimnisse ihres Zusammenhanges, in das Wechselspiel ihrer Kräfte und Wirkungen einzudringen, uns mit der Gesammtregsamkeit ihres Eigenlebens vertraut zu machen. — So will es uns nicht wohl anstehen, uns in starrer Feindseligkeit gegen diese „Sinnenwelt“ zu verschliefsen oder gar, unter Hinweis auf ihre vermeintliche Unvollkommenheit, uns der Verflochtenheit unseres eigenen Daseins und Wesens in ihre Zusammenhänge zu schämen, und wo möglich ihr die Verantwortung auch für die eigene Unvollkommenheit aufzubürden. In dem, was sie uns bietet und leistet, ist doch — neben dem gewifs nicht abzuleugnenden Fremdartigen, Niederdrückenden — auch so unendlich viel Erhebendes und Erquickendes, im höchsten Freiheitsinteresse uns Willkommenes, dafs wir wohl Anlafs haben, das Erstere vor Allem auf Rechnung der Unvollkommenheit unseres Einblicks in ihr Gesammtgefüge zu setzen, das Schöne und Vollendete in ihr aber zum Zeichen zu nehmen, dafs im letzten Grunde viel mehr noch und Gröfseres in ihr lebendig ist, als sich unserem flüchtigen Erkennen unmittelbar kundgiebt.

B. Religion und die Religionen.

So sind es zwei Punkte, an denen unser Suchen nach einer dem Geiste der Freiheitsethik angemessenen Lebens- und Weltauffassung zur Ruhe zu gelangen vermag: zuerst das Bewufstsein unserer Befähigung zu einem Wollen, das seinen Werth unverlierbar in sich selbst trägt und eben damit uns frei machen kann von den Schranken unserer Endlichkeit; und sodann der Gedanke an eine hinter der uns erscheinenden Erfahrungswirk-

lichkeit vorauszusetzende höhere Welt, die, so unergründlich sie uns ihrem letzten Wesen nach immer bleiben mag, doch in dem, was sie uns schauen und erahnen läfst, gerade jenem in uns selbst lebendigen, höchsten Werthempfinden unendlich reiches Material zur Bethätigung und Befriedigung bietet.

Es ist menschlich begründet und wohl verständlich, dafs man diese beiden ihrem Ursprung nach gesonderten Momente weiterhin alsbald in einer einheitlichen Gesammtauffassung zu vereinigen sucht, dafs man also jene hinter der Erscheinungswelt erahnte objective Welt des Werthvollen zurückdeutet auf eine wesenhafte lebendige Macht mit wirkungsfähigem Willen, analog dem unsrigen, so dafs nun die Fülle des uns subjectiv in dieser Welt erscheinenden Werthvollen nicht blofses Werk des Zufalls, des Waltens blinder Kräfte wäre, sondern nur darum uns so zu erscheinen vermöchte, weil es auch objectiv so sei, weil es den Stempel jenes lebendigen Wesens und seines Willens in sich trüge. Alsdann aber bleibt auch jene Innenwelt höchster Werthe, die uns über unsere Endlichkeit hinaushebt, nicht mehr ein blos subjectives Gebilde, ohne Halt in einem objectiven, realen Sein; sondern nunmehr eröffnet die Zusammenstimmung des eigenen idealischen Werthempfindens mit dem des hinter der Sinnenwelt vorausgesetzten lebendigen Weltgrundes eine Perspective von höchster Bedeutsamkeit. Die Idee einer inneren Zusammengehörigkeit unseres eigensten Selbst, das wir in solcher Werthschätzung sich regen fühlen, mit diesem obersten Weltgrunde wird lebendig. Die Möglichkeit eröffnet sich, in dem eigenen Streben, da wo es sich auf die höchsten Ideale richtet, mit dem Wollen jener wesenhaften Macht in ein näheres Verhältnifs treten zu können. In ihm glauben wir einen letzten Halt, eine sichere Heimath zu finden für unser eigenes, innerstes Selbst, das in seiner für das Leben in dieser Welt nun einmal bestehenden Endlichkeit und vielfachen Abhängigkeit von deren Zusammenhängen sonst keinerlei zuverläfsige Gewähr enthält, dafs ihm eine Durchführung der gesammten Lebensgestaltung in dieser Wirklichkeit gelingen könne, die überall von einem wahrhaft eigenen, höchste Wollen getragen wäre.

Das alles sind nun nicht mehr sichere Erkenntnisse, die einer vollgültigen wissenschaftlichen Beweisführung fähig oder auch nur, als die Grenzen der Erfahrungswelt überschreitend, einer solchen zugänglich wären. Als solche würden sie auch nicht der Ethik, sondern der Metaphysik und vielleicht der Religionsphilosophie angehören. Die Ethik hat ein anderes Interesse an der Verfolgung dieser Gedankengänge: sie sucht eine praktische Entscheidung zu gewinnen, eine nicht von aufsen, nach fremden Gesichtspunkten, sondern in sich selbst begründete Stellungnahme zu dieser Welt, in der das von ihr zu fordernde Wollen und Handeln sich doch abspielen soll. Und in der That ist sie sehr wohl in der Lage dazu. Aus der in unserem eigensten Wollen begründeten sittlichen Aufgabe, unsere höchsten Ideale in thätigem Handeln und Wirken in dieser Welt zu realisiren, entnimmt sie die Aufforderung zu dem Entschlufs, an die oberste Heimathberechtigung eben dieses höchsten Idealischen in dem Weltganzen zu glauben. Damit aber nimmt sie eine Stellung ein, die ihre praktische Rechtfertigung ganz in sich selbst trägt. Denn in diesem Glauben, als sei er vollkommen fest begründet, zu handeln, es daraufhin entschlossen zu wagen, trotz aller Zweifel, zu denen die Erfahrung immer Raum lassen mag: das würden wir überall für die dem Geiste der Freiheitsethik angemessene Gesinnung halten; und wir würden ihr ohne Bedenken den Vorzug geben vor der alle Thatenlust und Schaffensfreudigkeit lähmenden Weltverachtung, die auf Grund unserer so fragmentarischen Erkenntnifs dieser Welt sich voreilig berechtigt glaubt, den völligen Verzicht auf jedes positive Wollen und Handanlegen in ihr zu empfehlen. Denn wenn diese Weltwirklichkeit, worüber uns zuverlässige Kunde nun einmal versagt ist, solchem auf das Höchste gerichteten Wollen im letzten Grunde thatsächlich nicht angemessen wäre, so würden wir doch nicht ihr, sondern eben diesem unserem Wollen das höhere Recht auf Selbstdurchsetzung zusprechen; und wir würden uns nicht zu scheuen brauchen, ihr um der Realisirung solches Wollens willen so zu sagen Gewalt anzuthun, sie wenigstens so weit wir können,

unseren idealischen Zwecken fügsam zu machen, sie in deren Dienst zu zwingen.

Erweist sich so der Glaube an die Heimathberechtigung des nach unseren Idealen Sein-Sollenden im Weltganzen als der letzte, feste Punkt für unsere Stellungnahme zu dieser Welt, so wird auch weiterhin die Ausdeutung dieses Glaubens in dem Sinne, dafs der letzte Weltgrund als ein wollens- und wirkungsfähiges Wesen zu fassen sei, als die uns natürliche Consequenz anzuerkennen sein. War unsere Ethik im Recht, alles Gute, Sittlich-Idealische ausschliefslich in die Willensbethätigung zu verlegen, so kann ja auch in dem Weltganzen das so bestimmte Gute objective Realität nur haben, wenn es von solch' einem Willen getragen ist. Und dieser Wille darf nicht blos dem Namen nach mit dem unsrigen zusammenstimmen, sondern wird zuletzt auch die für das Sittliche entscheidenden, charakteristischen Merkmale unseres Willens tragen müssen; vor Allem das der Wirkungsfähigkeit, und zwar einer solchen, in der die eigenen Ideale des Wollenden, als intelligenten Wesens, zum Ausdruck gelangen. So wird die Wesenhaftigkeit oder Persönlichkeit des obersten Weltgrundes immer die einzige Ausdeutung für uns bleiben, bei welcher uns das, was es hier zu leisten giebt, die Beherrschung des Weltganzen nach Idealen des Guten, glaubhaft werden kann, mag auch im Uebrigen diese Wesenhaftigkeit alles, was wir an uns selbst kennen oder uns zu erdenken vermögen, unendlich übersteigen. Kurz, die auf dem Boden einer Ethik der Freiheit sich erhebende Weltauffassung wird immer im Gottesbegriff, die praktische Stellungnahme zu dieser Welt immer in einem entschlossenen Gottesglauben ihren natürlichen Abschlufs suchen, so wenig auch eine theoretische Erkenntnifs, die ihm als zuverlässige Grundlage dienen könnte, erreichbar sein mag, ja, so viele Erfahrungen in der Sinnenwelt auch diesem Glauben entgegenzustehen scheinen.

Die innere Ueberzeugungskraft dieses Glaubens empfängt aber weiterhin noch eine bedeutsame Verstärkung durch die Thatsache, dafs das Einzelwesen ja nicht nur in sich selbst jene Fähigkeit einer über alle Erfahrungswirklichkeit hinausgreifenden

Ideal-Werthschätzung erlebt, sondern dafs es dieselbe Anlage und dementsprechend dasselbe ethische Streben auch in allen anderen Menschen lebendig findet. Das weist darauf hin, dafs es sich hier nicht wohl um eine blos subjective Träumerei handeln kann, sondern dafs darin etwas allgemein Menschliches zu Tage tritt, dem als solchem immer schon eine gewisse Objectivität zugesprochen werden darf. Was als bloser Privatglaube des Einzelnen kaum mehr bedeuten würde, als eine Illusion, gewinnt sofort erhöhte, objectivere Bedeutung, wenn sich zeigt, dafs ihm eine Sinnesweise zu Grunde liegt, wie sie im menschlichen Wesen überhaupt begründet ist, wo dieses zur Selbstbesinnung gelangt.

Es war nicht der Sinn dieser Ausführungen, uns mit leeren metaphysischen Speculationen einzulassen. Vielmehr finden wir uns sittlich im höchsten Maafs interessirt an der Erarbeitung einer Lebens- und Weltauffassung, die uns den für ein kraftvolles sittliches Handeln unentbehrlichen Glauben an das oberste Heimathrecht unserer ethischen Ideale im Weltganzen zu festigen, rückhaltlos annehmbar erscheinen zu lassen vermag. Von diesem Interesse aus wird ein jeder bestrebt sein, sich unter den ihm überhaupt erreichbaren Auffassungen die höchste zu eigen zu machen, die, welche seinen obersten Idealen unter Berücksichtigung der ganzen, von ihm gewonnenen Lebenserfahrung am vollständigsten Rechnung trägt. Nur so, als eigenste, innerste Ueberzeugung, wird sie es ihm ermöglichen, überall in ihrem Geiste zu leben und zu handeln. Je mehr es sich hier aber um ein Gebiet handelt, worin sich zurechtzufinden und das allseitig zu überschauen uns immer nur in sehr bescheidenem Maafse vergönnt ist, umsomehr wird hier der Einzelne das Bedürfnifs fühlen, das von ihm selbst Erarbeitete zu ergänzen und zu bereichern durch den Ertrag der den gleichen letzten Fragen nachsinnenden Gedankenarbeit der Menschheit, die sie auf Grund der Erfahrungen ungezählter Generationen allmählich zu Tage gefördert. Dieser Ertrag liegt einestheils in den Weltanschauungen einzelner führender Geister,

anderentheils, und vor Allem, in den Religionsanschauungen der Völker vor. Und so wäre es nun im Sinne der Forderung höchster Freiheit auch an diesem Punkte, wenn ein Jeder in die Lage versetzt würde, vorurtheilsfrei hier Umschau zu halten und daraufhin nach bester eigener Einsicht und Ueberzeugung zu wählen. Allein sowohl die philosophischen Weltanschauungen, wie die einzelnen Religionen haben ihre besondere Geschichte, in deren Verlauf keineswegs überall nur das ethisch-idealische Interesse, dessen Befriedigung wir hier suchen, hereingespielt hat, sondern zugleich damit auch die verschiedenartigsten anderweitigen Interessen und historischen Umstände. So ist es gekommen, dafs in dem fertigen Ergebnifs neben dem für uns Werthvollen immer auch viel Zufälliges, viel historischer Ballast sich zusammen gefunden hat, und eine reinliche Scheidung dazwischen oft kaum erreichbar ist.[1]) Und nicht nur das: die besonderen Entwickelungsbedingungen der religiösen Weltanschauung haben es überall mit sich gebracht, dafs diese dem Einzelnen nicht als Sache freier, selbständiger Entscheidung nach eigener Einsicht und Ueberzeugung entgegentritt, sondern als autoritative Lehre, die man annehmen müsse, wenn man sich nicht vor den geglaubten höheren Mächten schuldig machen und deren Vergeltung — sei es in diesem Leben, sei es in einem künftigen — auf sich ziehen wolle. Diese autoritative Gewalt der Religionen wurzelt aber keineswegs selbst wieder überall in Thatbeständen und Erwägungen rein ethischer Art. Vielmehr hat hier vielfach die Phantasie und Speculation mit hereingespielt und bestimmte Vorstellungen geschaffen, die dann, durch die stetig wachsende Uebermacht der Tradition verfestigt, immer mehr das Aufkommen eines Zweifels erstickt und das Suchen nach eigener Ueberzeugung unmöglich gemacht haben. Die Glaubenssätze der Religion wurden auf solchem Wege zu göttlichen Willenskundgebungen, zu „Offenbarungen", denen der Einzelne sich schlechthin zu fügen hatte, und denen gegenüber es

---

[1]) Vgl. zum Folgenden die Ausführungen des I. Theils dieser Ethik über die „Entwickelung der socialen Werthschätzungen" S. 84 ff. u. S. 96 ff.

schon als Auflehnung, als strafwürdige Ueberhebung galt, den Maafsstab eigener Einsicht überhaupt in Anwendung bringen zu wollen.

Auch heutzutage sind diese Momente in den herrschenden Religionen und Confessionen keineswegs völlig aufser Wirksamkeit gesetzt, wenn sie auch mehr in den Hintergrund getreten sind. Die Kirchen, die sich als die berufenen, officiellen Hüterinnen der Religion fühlen, können sich von der autoritativ verpflichtenden Auslegung der Tradition, der „heiligen Geschichte“ und der „heiligen Gebräuche“ nicht entscheidend losmachen. Der an dieser Tradition rüttelnde „Unglaube“ gilt ihnen immer noch als „Ketzerei“, als verwerfliche Revolte, gegen die man sich nicht scheut, unter Umständen selbst die Mittel staatlicher Gewalt mobil zu machen. So wird das, was allein als innerste, eigenste Ueberzeugung, als freie Entscheidung der Persönlichkeit wahren, sittlichen Werth haben kann, immer wieder dem Einzelnen nahezu aufgezwungen, zum Gegenstande eines officiellen „Bekenntnisses“ zu vorgeschriebenen Lehrsätzen gemacht. — Solchem autoritativen Zwange gegenüber wird die Ethik immer mit gleicher Beharrlichkeit ihre Forderung wiederholen: es mufs dem Einzelnen nicht nur offen stehen, sondern sogar Pflicht sein, in allen grundlegenden Entscheidungen von der höchsten, ihm erreichbaren Freiheit Gebrauch zu machen und selbst auf noch so hohe Autorität hin, die man ihm etwa vorhalten mag, doch niemals die eigene Ueberzeugung zum Opfer zu bringen. Religion ist überall tief innerste, eigenste Angelegenheit der Persönlichkeit; und es fruchtet zu gar nichts, in ängstlicher Scheu sich an anderswoher empfangene „Heilswahrheiten“ anlehnen zu wollen oder gar anlehnen zu müssen, welche die eigene Einsicht aus sich heraus nun einmal sich nicht anzueignen vermag.

Bedenklicher noch ist es, dafs auch die Behandlung und Verwerthung der eigentlich sittlichen Probleme in den historischen Religionen vielfach eine Gestalt angenommen hat, bei

welcher der eigentliche Sinn, der Geist des Sittlichen nur allzu leicht verfehlt wird. Schon die Umwandlung der der eigenen höchsten Werthschätzung entspringenden Ideale menschlichen Verhaltens in autoritative Gebote der Gottheit, als des alle Macht habenden, uns mit Strafe bedrohenden Weltbeherrschers, kann leicht verwirrend und irre leitend wirken. Bei aller Anerkennung ihrer pädagogisch möglicherweise wohlthätigen Wirkung, wird sie doch immer der Gefahr ausgesetzt bleiben, dafs die verlangte Unterordnung unseres praktischen Verhaltens unter solche Gebote nur widerwillig geschieht, nur aus sclavischer Gesinnung heraus, nicht mit jener freudigen inneren Zustimmung, wie sie das Bewufstsein, den eigenen höchsten Idealen frei folgen zu dürfen, erzeugen müfste, und die allein der sittlichen That erst ihren vollen sittlichen Werth zu verleihen vermag. Und die gleiche Gefahr droht überall da, wo die Religion die Jenseits-Vorstellungen und den Vergeltungsgedanken zu Hülfe nimmt und um des „künftigen Seelenheils" willen die Gebote der Sittlichkeit zu befolgen befiehlt.[1])

Ueberhaupt aber mufs die übermäfsig starke Betonung und künstliche Steigerung des Schuldgefühls, des „Sünden"-Bewufstseins in der traditionellen Religion vom ethischen Standpunkte aus Bedenken erregen. Der Thatbestand, auf den man hier sich stützt, ist ja zweifellos anzuerkennen: wir thun immer wieder das Gute nicht, das wir unserem innersten, eigensten Wesen nach eigentlich wollen, „sondern das Böse, das wir nicht wollen, das thun wir". Unsere besten, edelsten Vorsätze versagen immer wieder im Momente der Entscheidung. Die eigene Kraft erweist sich nur allzu oft als völlig unzulänglich, uns dauernd zum Guten zu erheben. Die Schranken unserer Endlichkeit scheinen das einmal nicht zuzulassen. — Diese uns immer wiederkehrende Erfahrung sucht nun die traditionelle Religion dem Einzelnen möglichst eindringlich zum Bewufstsein zu bringen; er soll die darin liegende Entmuthigung, das Irrewerden an der Zulänglichkeit der eigenen Kraft voll auskosten, um so zu der

[1]) Vgl. hierzu I. Theil S. 159 ff.!

Einsicht zu gelangen, dafs er dazu nothwendig fremder Hülfe bedürfe, — sei es nun unmittelbar der göttlichen selbst oder sei es einer vermittelnden, zu der sich dann, höchst willkommen, die Kirche mit ihren „Gnadenmitteln" erbietet. — Allein eine eigene That wird doch auch hier dem Willen zugemuthet, und eine That, die nur dem oberflächlichen Blick so viel leichter vollendbar, so viel einfacher durchführbar erscheinen kann, als der Kampf um die fortschreitende Selbstversittlichung; und von diesem kann sie uns zuletzt denn doch in keinem Falle dispensiren. Soll die vertrauensvolle Hinüberwendung zur göttlichen Hülfe echt sein, so wird sie sicherlich gerade in der um so freudigeren und zuverlässigeren Anspannung aller eigenen Kraft ihren Ausdruck suchen müssen, nicht aber in dem denn doch allzu wohlfeilen Abbruch der vermeintlich als vergeblich erwiesenen sittlichen Arbeit an sich selbst und deren Ersatz durch Aufrufung magischer Einwirkungen „jenseitiger" Mächte. Die Hoffnung, durch göttliche Wunderwirkung ohne darauf gerichtetes, eigenes Zuthun zu dauernder Sittlichkeit und Schuldfreiheit gelangen zu können, kann nur als verhängnifsvoller Wahn bezeichnet werden. Und so bliebe als berechtigter Kern des Gedankens, der an uns erfahrenen Unzulänglichkeit des eigenen Wollens durch eine nähere Verbindung mit der Gottheit zu Hülfe zu kommen, nur etwa die Idee eines Bundes, eines Vertrages mit dieser Gottheit: Erhebung der inneren sittlichen Arbeit an sich selbst zu einem Treuegelöbnifs, zu einer bindenden Verpflichtung gegenüber dem göttlichen Wesen; und dafür Lossprechung von aller Schuld der Vergangenheit und Empfängnifs der Zuversicht des endlich doch trotz aller Hindernisse bestimmt zu erwartenden Sieges der sittlichen Gesinnung in uns. — Doch auch in dieser Gestaltung des Gedankens, so verlockende Ausblicke sie gewährt, liegen noch gewisse Gefahren, denen der religiöse Glaube kaum jemals ganz entgangen ist. Zuerst nämlich: es widerspricht aller menschlichen Erfahrung, dafs selbst eine so tiefgründige, so kühn in die Welt des Göttlichen hinübergreifende Selbstverpflichtung ihrem praktischen Erfolge nach wirklich sogleich zu dauerndem Siege, zur

sicheren Behauptung der ersehnten sittlichen Freiheit und Vollkraft je soll führen können. Immer wieder werden Augenblicke der Schwäche und Anfechtung kommen, und immer wieder werden neue Rückfälle eintreten. Diese Rückfälle sind ja durchaus begreiflich und werden nicht allzu schwer ins Gewicht fallen, so lange wir diesen ganzen Kampf lediglich als unsere, als menschliche Angelegenheit betrachten. Allein die immer wieder erlebte Unzulänglichkeit unserer gefaſsten Vorsätze muſs verhängniſsvoll werden, wenn wir einmal so viel Unzurücknehmbares daran gesetzt, eine so schwer wiegende Verbindlichkeit gegenüber dem höchsten Wesen auf uns genommen haben. Hier wird die immer neue Erfahrung der Rückfälligkeit entweder zu einer Steigerung des Verschuldungsgefühles über alles uns erträgliche Maaſs hinaus, zur völligen Verzweiflung führen müssen, oder anderenfalls, wenn man es weniger ernst damit nimmt, zur allmählichen Abnutzung gleichsam des ganzen religiösen Gedankenuntergrundes, den man hier herangezogen, zur Abstumpfung des Gefühls für seine eigentliche tiefgreifende Bedeutung. Der Einsatz, den wir für die künftige Dauerhaftigkeit unserer sittlichen Vorsätze gewagt haben, war viel gröſser, als die thatsächliche Unzulänglichkeit unseres Wesens es zuläſst. — Ueberhaupt aber, so wenig wir verkennen wollen, daſs im ersten Erfolge wenigstens eine bedeutsame Verstärkung der sittlichen Kraft auf solchem Wege gewonnen werden kann: es liegt doch andererseits etwas wie Zudringlichkeit darin, die doch im Ganzen so wenig rühmliche Geschichte der eigenen Entwickelung zur sittlichen Freiheit, so wie es in solchem Vertrage geschieht, geradezu zur eigenen Angelegenheit Gottes machen zu wollen. Wir haben wohl Grund, im Hinblick auf die immer wieder hervortretende Schwäche unseres Willens die Versuche, ihm durch eine Selbst-Verpflichtung zu Hülfe zu kommen, in aller Bescheidung lediglich unsere Privatangelegenheit bleiben zu lassen. Wer seinem eigenen, innersten Selbst die Treue nicht halten kann, wird sie auch Gott gegenüber zu halten schwerlich im Stande sein. — Vor Allem aber sollte man das Eingehen einer solchen Verpflichtung der Gottheit gegenüber, und vollends, wenn man

sie nicht einmal einhalten kann, sich nicht noch als Verdienst vor Gott anrechnen, und, wie es so vielfach geschieht, auf diejenigen, die nicht desgleichen thun, wie auf Verlorene herabblicken!

Im Uebrigen mufs es freilich dem religiösen Gefühl unbenommen bleiben, sich seinen Gott auf seinem Wege zu suchen, soweit es irgend sich zutrauen darf, den hier angedeuteten Gefahren zu entgehen und im höchsten Sinne seine Freiheit auch der Religion gegenüber zu wahren. Vor Allem aber werden wir uns im Interesse dieser sittlichen Freiheit zu wehren haben gegen all' jene künstlichen Steigerungsversuche des „Sündenbewufstseins" von Seiten der traditionellen Religionen, wie sie dereinst in der Lehre von der „Erbsünde" ihren klassischen Ausdruck gefunden haben. Das entscheidende sittliche Problem liegt nicht in der rückwärts gewendeten Frage: wie kommen wir von den Folgen vergangener Verschuldung los? sondern in der vorwärts gerichteten: was können wir Gutes wirken; wie können wir zu sittlicher Freiheit aufsteigen, um alsdann die auf solchem Boden erwachsenen höchsten Ideale im Leben immer umfassender, kraftvoller zu bethätigen? Der nach rückwärts gerichtete Blick kann keine Kraft in uns erwecken, keine sittliche Tüchtigkeit begründen. Das Vergangene ist unserem Wollen verschlossen; ihm gegenüber bleibt in der That nur Ueberantwortung der weiteren Entwickelung des einmal nicht mehr ungeschehen zu Machenden an eine andere, höhere Macht. Aber nach vorwärts liegt noch ein reiches Feld möglicher Bethätigung vor uns, unserem Wollen und Wirken anheim gegeben, — liegt auch unser eigenes Wesen noch gestaltungsfähig, noch aufwärts strebend vor uns: hier finden wir uns auf unsere Freiheit gestellt, all' unsere höchste Kraft zur That aufgerufen. Und hier mag man sich denn auch der Gottesnähe gewifs glauben; und umsomehr, je machtvoller, sieghafter die eigene sittliche Kraft sich durchzusetzen bemüht ist. Hier, wo wir uns mit entschlossener Einsetzung aller uns verliehenen Kraft zur vollen Höhe der Menschheit emporzuringen streben, hat es denn doch einen anderen, besseren Klang, die eigene Sache zugleich zur göttlichen zu erheben, sie

dem Höchsten, Heiligsten zu weihen, das in unserem Glauben lebendig ist, als da, wo wir gerade auf dem Tiefstand menschlicher Willensenergie angelangt sind. Gewifs wird uns auch im letzteren Falle ein willkommener Halt in dem Bewufstsein liegen, dafs auch in solcher Noth, auch angesichts der niederschlagendsten Mifserfolge der eigenen Kraft die Gottheit uns niemals unerreichbar sein wird. Allein die Bedingung solcher Erreichbarkeit des Göttlichen für uns werden wir immer wieder vor Allem in der neuen, um so entschlosseneren Anspannung eben der eigenen sittlichen Kraft suchen müssen, nicht aber in der systematischen Festlegung der eigenen Schwäche des Willens als einer vermeintlich zum Weltenplan der Gottheit gehörigen höheren Fügung, mit dem Zwecke, uns in völlige Abhängigkeit von dieser Gottheit zu bringen und diese Abhängigkeit möglichst eindringlich fühlen zu lassen.

Diese wenigen Andeutungen mögen hier genügen, um das Interesse der Ethik an den religiösen Fragen zum Ausdruck zu bringen. Eine ausgeführte Religionsphilosophie kann an dieser Stelle nicht in unserer Absicht liegen. Es konnte sich nur darum handeln, auch die Stellungnahme gegenüber der Religion zur Sache wahrhaft eigener, im höchsten Sinne freier Entscheidung der Persönlichkeit zu machen. — So fanden wir einerseits, dafs das sittliche Streben, sofern es sich auf wirksame Bethätigung in dieser Welt richtet, seinen natürlichen Halt findet in einer religiösen Weltanschauung, einem entschlossenen Glauben, der das in unserem innersten Selbst Lebendige, das Idealische, wie es in unserem höchsten Werthgefühl seine Wurzeln hat, zur objectiven Weltmacht, zum obersten, alle Wirklichkeit beherrschenden Weltgrunde erhebt. Andererseits zeigte sich, dafs die nähere Ausgestaltung dieses Glaubens an das oberste Heimathrecht des Sittlich-Guten im Weltganzen, wie wir es nennen konnten, nicht einfach in der mechanischen Anlehnung an eine der traditionellen Religionsausprägungen gesucht werden darf. Fanden wir doch, dafs in diese überall — zufolge der besonderen

historischen Entwickelungsbedingungen — Momente mit hereingekommen sind, welche der freien, eigenen Entscheidung und somit dem eigentlichen Werth der angenommenen Religion, nothwendig entgegensein müssen. So mufste vor Allem jedes autoritative Auftreten einer Religion, als „Offenbarung“ eines Gewalt habenden Willens, Bedenken erregen. Aber auch die so häufig von den traditionellen Religionen versuchte Verwerthung des Schuld- und Sündenbewufstseins, welche diesem geradezu die centrale Stellung in der religiös-sittlichen Lebensauffassung anweist, fanden wir mit dem Geiste der Freiheitsethik unvereinbar. Die weiteren Consequenzen, die sich aus solchen Forderungen für die Organisation der religiösen Gemeinschaft und die Stellung des Einzelnen ihr gegenüber ergeben, werden wir in anderem Zusammenhange zu erörtern später Gelegenheit finden.

II. Buch.

Die Gestaltung des historisch-nationalen Lebens.



1. Capitel.

Einzelwesen und Gemeinschaft.

A. Das Freiheitsinteresse und die Gemeinschafts-organisation.

Die Schwierigkeiten, von einer individualistischen Grundlegung der Ethik aus nachher doch den Uebergang zu finden zu einer adäquaten sittlichen Werthung der Interessen der organisirten Gemeinschaft, sind es vor Allem gewesen, welche in der modernen Ethik zu dem umgekehrten Versuche geführt haben, die Social-Ethik vielmehr zur Grundlage des ganzen Gebäudes zu machen, und aus deren Interessen dann auch die sittlichen Bestimmungen für das Einzelwesen abzuleiten. Wir konnten uns diese Versuche nicht zu eigen machen,[1]) welche uns dem innersten Wesen des Sittlichen nicht gerecht zu werden schienen und überdies wichtige Gebiete des persönlich-sittlichen Lebens gar nicht oder doch nur höchst unvollkommen zu würdigen ermöglichten. Umsomehr erwächst uns nun die Aufgabe, jene am Eingang erwähnte Schwierigkeit in annehmbarer Weise zu überwinden, die social-ethischen Interessen als nothwendige, wohlbegründete Consequenzen der individual-ethischen zu erweisen.

Man hat dies früher vielfach auf dem Wege versucht, dafs man die Befugnisse der Gemeinschaft, des Staates gegenüber

[1]) Vgl. I. Theil S. 15, 17, 173 ff. etc.

den Einzelwesen nach Möglichkeit einzuschränken gedachte. Nicht weiter sollen nach Kant seine Befugnisse reichen, als bis zur Herstellung allgemeiner Rechtssicherheit, und zwar in dem Sinne, dafs dadurch die Freiheit der Willkür jedes Einzelnen in möglichst vollem Umfange gewährleistet sei, soweit sie mit der Freiheit jedes Anderen nach allgemeinem Gesetze vereinbar wäre.[1]) Und in ganz ähnlicher Weise hat es der Staat auch bei W. v. Humboldt nur mit der Sicherstellung der Freiheit der Einzelnen zu thun.[2]) Auf solchem Boden aber ist es naturgemäfs von vorn herein ausgeschlossen, zu ethischer Begründung auch eines positiven Eigenlebens des Staates zu gelangen. Allzu sehr tritt er dem Einzelwesen nur als negative Gewalt, als einschränkend und wehrend gegenüber; und wenn auch diese Einschränkung, indem sie in gleicher Weise die uns im Naturzustande bedrohende Willkür auch aller Anderen niederhält, zu einem Theil wenigstens uns selbst wieder zu Gute kommt, so bleibt einer solchen Institution doch immer der Stachel des wesentlich als Hindernifs, als Schranke Empfundenen, das man nur als leidige Nothwendigkeit hinnimmt, ohne doch ein eigenes sittliches Interesse an ihm zu gewinnen.

Indem wir dem Begriff der sittlichen Freiheit nach seiner positiven Seite hin bestimmtere Ausdeutung gaben, ihn mit der Idee kraftvollster Ausprägung der höchsten uns erreichbaren Ideale menschlicher Bethätigung in Eines setzten, eröffnete sich uns eine ungleich fruchtbarere Auffassung der Gemeinschaftsorganisation oder des Staates, als sie in jenen Theorien sich ausspricht. Wir fanden das Einzelwesen befähigt, über die Sphäre des blos individuellen Lebens, der blosen Privatzwecke hinausgreifend, sich Zwecke zu setzen, welche das Leben der historischen Gemeinschaft betreffen, in der sein eigenes Leben sich abspielt. Wir haben hier nicht die Aufgabe, diese Fähigkeit zu erklären. Auch würde das zuletzt nur ein vergebliches Unternehmen sein, so gut wie die Erklärung letzter

[1]) Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten.

[2]) Vgl. W. v. Humboldt: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen".

menschlicher Fähigkeiten überhaupt. Dafs wir aber solche Fähigkeit besitzen, lehrt die ganze Geschichte der Menschheit auf jedem ihrer Blätter, und zeigt uns auch jeder Blick in unser eigenes Innenleben. Wir haben ein tiefgreifendes Interesse am Leben der Nation, ersinnen uns Ideale, denen dieses Leben in seiner Entwickelung zustreben sollte, und suchen womöglich Einflufs zu gewinnen auf den Gang der Dinge, um ihn im Sinne unserer Ideale zu lenken. — Mag nun auch diese Möglichkeit, in den Lauf der politischen Entwickelung des nationalen Lebens unmittelbar mitbestimmend einzugreifen, in den thatsächlich zur Zeit bestehenden Staaten für die weitaus gröfste Mehrzahl der darin einbegriffenen Einzelwesen noch so beschränkt sein: principiell ist sie doch in den Verfassungsstaaten wenigstens gegeben; eine mittelbare Einwirkung, ein Geltendmachen der eigenen Ueberzeugung, auch wenn sie nicht gleich durchdringt, ist in der That im weitesten Umfange möglich und wird auch praktisch ausgeübt. So bietet die Sphäre des nationalen Lebens dem Einzelnen ein Feld der Bethätigung, wie es dem immer weiter ausgreifenden, immer umfassendere Zwecke aufsuchenden, freien sittlichen Wollen im höchsten Maafse willkommen sein mufs.[1]) Von dieser Seite her, als Erweiterung der Sphäre möglichen Wollens über ein neues, unabsehbar reiches Gebiet hin, das sich jenseits der Schranken des blos individuellen Lebens uns erschliefst, werden wir eine ethische Würdigung des Gemeinschaftslebens und seiner Interessen zu gewinnen suchen. — Die Gemeinschaftsorganisation ist uns nicht als eine Ordnung der Einschränkung der Freiheit, — wenn auch im Interesse der Sicherung eben dieser Freiheit, — sondern erst als eine Institution, welche gerade der Erweiterung der Freiheit dient, von eigentlich sittlichem Werth.

Vor Allem werden wir daran festzuhalten haben, dafs der Staat um der Einzelwesen willen da ist, nicht umgekehrt.[2])

[1]) Vgl. I. Theil S. 79 ff., 189 ff.

[2]) Ebenda S. 90.

Wenn wir von einem Eigenleben der historischen Gemeinschaft reden, der der Einzelne angehört, so ist das doch nicht in dem Sinne gemeint, als handle es sich hier um wirkliche Selbstbethätigung gleichsam eines höheren, selbständigen Wesens; vielmehr besteht die Gemeinschaft, die Nation immer nur aus Einzelwesen selbst; und auch ihr Leben ist nur eine Zusammenfassung gewisser Regungen und Bestrebungen, die in diesen Einzelwesen sich abspielen, nur das Endergebnifs aus dem Zusammenwirken und Ineinandergreifen dieser Bestrebungen. Mag auch immer der Staat das Frühere sein, mag ihn auch das Einzelwesen bei seinem Eintritt in die Welt schon fertig vorfinden: dieses Einzelwesen bleibt doch immer und überall Selbstzweck, zu eigenem Wollen befähigt und berechtigt. Und wo der Staat ein solches eigenes Wollen der Einzelpersönlichkeit gegenüber geltend macht, da geschieht es nicht, als ob er selbst wirklich lebendige sittliche Persönlichkeit wäre; sondern da ist es in Wahrheit nur eines, oder es sind einige wenige jener Einzelwesen, welche die Macht sich angeeignet haben und nun ihren Willen als Willen des Staates geltend zu machen wissen.

Aber freilich: dieses höhere Recht des Einzelwesens gegenüber der Gemeinschaft oder dem Staate ist nur in dem Freiheitsinteresse begründet, also in dem Einzelwesen als sittlicher Persönlichkeit, als aufstrebend zu immer höheren Ausprägungen menschlicher Freiheit und der auf ihrem Boden erwachsenen Ideale. Als blos empirisches Wesen, in dem noch nichts wahrhaft Eigenes, Selbstgeschaffenes lebendig geworden wäre, würde es solche Superiorität auf keine Weise in Anspruch nehmen dürfen. Und überdies stünde es alsdann mit all' seinen Bestrebungen allein, im Gegensatz zu den gleichfalls nur empirischen, egoistisch beschränkten Bestrebungen jedes Anderen und ohne Aussicht auf Verständigung mit diesen. Erst die Besinnung auf unser innerstes, wahres Selbst führt uns zu jenen höchsten idealischen Werthschätzungen und Zwecksetzungen, in denen wir mit dem letzten, innerlich eigensten Wollen aller Anderen uns einig glauben dürfen, — in denen wir uns also gleichsam zum allgemein Menschlichen erheben, — dieses

freilich immer wieder in persönlich eigener Ausprägung gedacht.[1]) Nur solche, auf der Höhe eines freien Wollens stehenden Bestrebungen haben ein unbedingtes inneres Recht auf Selbstdurchsetzung; und dieses Recht bestätigt sich denn auch in dem hier zu erwartenden objectiven Erfolge, sofern eben solche Freiheit nicht der gleichberechtigten Freiheit Anderer im Wege steht, sondern mit ihr in ihren obersten Zielen von selbst zusammenstimmt.

Von hier aus erklärt es sich auch, dafs der Staat, so wie er thatsächlich historisch sich herausgebildet hat, dem Interesse sittlicher Freiheit immer noch in viel höherem Maafse Rechnung trägt, als man von einem wesentlich auf natürlichem, empirischem Wege zu Stande gekommenen Gebilde erwarten sollte. Denn auch da, wo dieses Interesse nicht eigentlich die Führung hatte bei der Constituirung des Staates, mufste doch jeder Versuch eines Ausgleichs der empirischen Einzelinteressen von selbst wenn auch noch so unvollkommen, auf eine Entwickelung im Sinne der idealischen Interessen hindrängen, sofern in ihnen allein freie Zusammenstimmung und somit ein fruchtbares Zusammenwirken der Einzelnen möglich war. — Allein dieser natürliche Mechanismus wirkt keineswegs so zuverlässig, dafs man ihm nun überall den Lauf der Dinge sorglos überlassen könnte. Vielmehr ist es nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht des sich auf sich selbst besinnenden freien Wollens, den wünschenswerthen Gang der Entwickelung der Gemeinschaftsorganisation in umfassendster Weise zur Klarheit und zu allgemeiner Anerkennung zu bringen und sodann mit zweckbewufster Entschlossenheit dahin zu wirken, dafs das Erwünschte, Idealische auch in immer vollerem Umfange wirklich werde.

Hierbei ist nun überall zu berücksichtigen, dafs auf socialem Boden noch sehr viel mehr, als auf individuellem, alle Entwickelung nur allmählich und stetig erfolgen kann, dafs das als besser erkannte Neue, Idealische niemals mit Einem Schlage erreichbar ist, sondern überall mit einer gewissen Schwerfälligkeit, einem

---

[1]) Vgl. I. Theil S. 59, 217 ff.

Trägheitswiderstande des historisch Gegebenen zu rechnen hat. Denn, indem es sich hier um eine Angelegenheit handelt, die eine große Vielheit von Einzelwesen betrifft, summirt sich der Widerstand, den das Neue in jedem Einzelwesen findet, zu einem um so größeren Gesammtbetrage, als ein jeder an dem Widerstande des Anderen, den er bemerkt, noch eine moralische Unterstützung des eigenen zu gewinnen glaubt.

Man mag diese Schwerfälligkeit in der Entwickelung des Gemeinschaftslebens bedauern, mag sie als ein Hinderniß des Dranges zur Bethätigung freien Wollens empfinden. Zuletzt wird man zugestehen müssen, daß dennoch solche Beharrlichkeit nicht nur wünschenswerth, sondern geradezu unentbehrlich, daß sie die nothwendige Bedingung ist, unter der ein umfassenderes, in die Zukunft irgend weiter hinübergreifendes Wollen allein möglich wird. Ueberall, wo wir uns Zwecke setzen, die nicht von heute auf morgen vollendbar sind, deren Durchführung größere Vorbereitungen erfordert und die sich gleichbleibenden Willensbestrebungen einer größeren Anzahl von Individuen voraussetzt, mit denen wir dabei zusammenwirken müssen: da müssen auch die Wirklichkeitsverhältnisse, die Grundlagen, welche ein so in einander greifendes, zweckmäßig zusammenstimmendes Wollen dieser Vielen möglich gemacht, einigermaaßen dauerhaft sein: man muß sich auf sie, wie auf etwas Selbstverständliches, allgemein verlassen können. — Wie überall, so zeigt sich auch hier, daß die Freiheit in dem allein werthvollen Sinne nichts mit völliger Gesetzlosigkeit gemein hat, sondern in der zweckvollen Einfügung in eine gesetzliche Ordnung und in dem darauf basirten umfassenden Gebrauch dieser letzteren ungleich besser und vollkommener ihre Rechnung findet.

Auf der anderen Seite darf freilich eine solche gesetzliche Ordnung des Gemeinschaftslebens nicht die starre Unbeweglichkeit des ein für allemal Unabänderlichen zeigen. Die geforderte Stetigkeit der Entwickelung soll nicht in einer alles Fortschreiten, alle Vervollkommnung ausschließenden toten Maschinerie ihren Ausdruck finden. Immer wird dafür zu sorgen sein, daß hier dem Ausbauen und Gestalten nach Idealen der Freiheit

wirklich Spielraum verbleibt. Und so würde denn die thatsächliche Entwickelung überall ein Compromifs sein müssen zwischen dem Interesse der Stetigkeit auf der einen und dem der fortschreitenden inneren Vervollkommnung auf der anderen Seite, — beide zuletzt wurzelnd in der Idee der höchsten, uns irgend erreichbaren Freiheit.

B. Die Rechte der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelwesen.

Soll die Gemeinschaftsorganisation das sein und leisten können, was wir von ihr forderten, während sie selbst doch nichts anderes ist, als die Gesammtheit eben der Einzelwesen, denen sie das alles leisten soll, so versteht es sich von selbst, dafs diese letzteren selber Hand anlegen müssen, um sie dazu zu befähigen, dafs sie aber weiterhin dieser Gemeinschaft auch alle die Rechte zuerkennen müssen, deren sie bedarf, um das Freiheitsinteresse der Einzelnen erfolgreich zu wahren.

Diese Rechte der Gemeinschaft oder des Staates leiten wir also nicht aus einem für sich bestehenden Eigenleben dieses Staates her, das seine eigenen, uns fremd bleibenden Zwecke verfolgte und diesen uns dienstbar machen wollte. Vielmehr soll dieses Recht des Staates gegenüber den Einzelwesen nichts anderes sein, als eine Festlegung von Institutionen, wie sie gerade das Freiheitsinteresse dieser Einzelnen erfordert, und die nun freilich in ihrer Consequenz auch gegen alle Abweichungen von diesem Freiheitsinteresse von Seiten dieser Einzelnen selbst sich richten mufs. Im Grunde ist es somit nur die sittliche Selbstverpflichtung des Einzelnen zur Treue gegen sich selbst, gegen seine eigensten, aus höchster Freiheit erwachsenen Ideale, was hier vom Staate aufgenommen, so in eine objectiv reale Ordnung umgewandelt wird und nunmehr als Recht des Staates gegenüber dem Einzelnen erscheint.

Und das Gleiche gilt von Allem, was nicht eigentlich staatliches Gesetz, staatliche Institution ist, sondern als Sitte oder

als Forderung der öffentlichen Meinung sich herausbildet und dem Einzelnen mit autoritativer Gewalt, als Norm dessen, was als recht und billig anzusehen sei, gegenübertritt. Solch' übergeordnetes Recht des Gemeinschaftswillens gegenüber den Willkürregungen des Einzelnen findet nur darin seine sittliche Begründung, dafs es wiederum das höchste Freiheitsinteresse des Einzelnen ist, was dort zum Ausdruck gelangt, zu einer Art objectiver Gewalt geworden ist. Danach wird denn auch das Maafs der Verpflichtung abzuwägen sein, die der Einzelne diesem ungeschriebenen Rechte, das im Volksleben die Herrschaft übt, schuldig ist. Auch hier, wie beim geschriebenen, gesetzlich festgelegten Recht, ist überall in Rücksicht zu ziehen, wie stark das Freiheitsinteresse des Einzelnen daran hängt, dafs die guten Sitten und Gebräuche, auf denen so vieles im Verkehr der Menschen untereinander, wie bei aller gemeinsamen Arbeit, beruht, auch wirklich in allgemeiner Uebung bleiben; denn das gegenseitige Vertrauen, die Bereitwilligkeit zu gemeinsamem Wirken und Schaffen ist überall nur möglich, soweit solche festen Sitten und Gebräuche bestehen, und nicht die Willkür des Einzelnen jederzeit sich berechtigt glauben darf, für sich selbst, je nach Bedarf oder Belieben eine Ausnahme zu beanspruchen.

Ja, es wäre gewifs wünschenswerth, — wofern es nur erreichbar wäre, — dafs zuletzt alles geschriebene, durch die staatliche Gewalt beschützte Gesetz dem ungeschriebenen, der guten Sitte, Platz machte, der jeder von selbst und freiwillig sich fügt. Soll das aber je möglich werden, so müfste in ganz anderem Maafse, als es bisher geschehen oder auch nur deutlich als Aufgabe erkannt ist, durch die gesammte Erziehung und Bildung dafür gesorgt werden, dafs wahre Freiheit, und die mit ihr nothwendig verbundene, zuverläfsige Selbstzucht zum Allgemeingut Aller werde, so dafs die Regungen der Willkür und Unfreiheit immer seltener werden und eine Gefährdung der von der Sitte gebotenen Ordnung von daher nicht mehr zu befürchten steht.

In der That zeigt sich am entscheidendsten das Recht des Staates gegenüber dem Einzelwesen bei der Aufgabe der Erziehung und Bildung. Hier wird es ganz besonders deut-

lich, dafs das Ideal sittlicher Freiheit nichts gemein hat mit der Emancipation der Einzelwillkür, mit dem, was man so häufig als Freiheit erstrebt und gepriesen findet, und was in der kurzsichtigen Parole des „Laissez faire, laissez aller“ seinen bezeichnenden Ausdruck gefunden hat.

Der Staat kann den Einzelnen nicht ohne Erziehung und Bildung aufwachsen lassen, wenn er nicht alles auf's Spiel setzen will, was zu schützen und in fester Ordnung zu erhalten er berufen ist. Vor Allem aber hat die Gemeinschaft dem erst werdenden Einzelwesen selbst gegenüber die Verpflichtung, und folglich auch das Recht, es mit allen verfügbaren Mitteln in Stand zu setzen, sich zur sittlichen Freiheit emporzuarbeiten. Es ist, wie wir sahen,[1] die vorweg genommene, eigene, freie Entscheidung des Zöglings selbst, welche die Mittheilung alles dessen, was Erziehung und Bildung zu bieten haben, verlangt. — Die Frage könnte also nur sein, ob und in welchem Maafse der Staat oder die Gemeinschaft diese nothwendige Aufgabe der nächsten Umgebung des Kindes, vor Allem also den Eltern, überlassen darf, oder ob für ihn selber wenigstens ein Theil dieser Aufgabe zurückbleiben mufs. Diese Frage wird sich — je nach der erreichten Höhe des gesammten nationalen und Culturlebens der Gemeinschaft — verschieden beantworten lassen. Wo das überhaupt zugängliche Bildungsmaterial noch keinen gröfseren Umfang hat, wo also die Erziehung sich noch wesentlich auf die Aneignung kriegerischer Tüchtigkeit, oder überhaupt auf Ausbildung der Persönlichkeit im Sinne eines tüchtigen Gliedes der Gesammtheit beschränkt, da wird im Allgemeinen die elterliche Erziehung vollkommen ausreichen und sich auch als die zweckmäfsigste erweisen. Je höher die Gesammtbildung sich entwickelt, je complicirter das Leben und die Berufsthätigkeit des Einzelwesens sich gestalten, umsoweniger wird diesem die Zeit zur Verfügung stehen, welche die selbst beständig wachsende Aufgabe der Erziehung und Bildung der Nachkommenschaft erfordert. Und selbst der Umfang der eigenen

---

[1]) Vg. oben S. 24.

Bildung wird vielfach nicht mehr ausreichen, um das Niveau der Bildung des Zöglings auf die in dessen Freiheitsinteresse erwünschte Höhe zu bringen. So ergiebt sich im Allgemeinen als das Gesündeste eine Arbeitstheilung in Betreff der Erziehung in der Weise, dafs die Eltern oder nächsten Angehörigen die Erziehung im engeren Sinne, also die Herausbildung des Charakters, der persönlichen Tüchtigkeit übernehmen, während der Gemeinschaft, resp. den von ihr dazu Berufenen die Mittheilung des eigentlichen Bildungsmaterials zufällt.

C. Die Güter des nationalen Lebens.

Die Gemeinschaft und ihre Organisation dient jedoch noch in einem anderen Sinne dem Freiheitsinteresse ihrer Glieder. Nicht nur, dafs sie ein so viel weiter ausgreifendes Wollen möglich macht, indem sie ihm eine hinreichend zuverlässige Ordnung der gegenseitigen Beziehungen und Rechte bietet: sie fügt zu diesem formalen auch noch ein inhaltliches Moment von höchster Bedeutsamkeit hinzu und eröffnet so dem Wollen ein neues, unermefsliches Feld möglicher Wirksamkeit. Es sind die Bethätigungen des nationalen Lebens, in welchen dieser Inhalt, dieses Material für ein eigenes Wollen und Wirken sich uns darbietet. Denn eben, weil die Gemeinschaft, die Nation nicht ein Wesen für sich ist, abgetrennt von den Einzelwesen und diesen übergeordnet, weil vielmehr alles Eigenleben dieser Gemeinschaft nur Ergebnifs sein kann aus den Bethätigungen, den Lebensäufserungen der Einzelwesen und aus den Wechselwirkungen, welche diese Bethätigungen in ihrem Zusammentreffen hervorbringen: so ist es, wenn wir uns der uns verliehenen Freiheit im vollsten Umfange bedienen wollen, nun auch an uns, in diesem nationalen Leben mit einem eigenen Wollen und Gestalten, soviel uns das irgend erreichbar ist, bewufst gegenwärtig zu sein, es nach Kräften mit eigenem Leben zu erfüllen und ihm die Prägung unserer eigenen höchsten Ideale aufzudrücken.

Durch gemeinsame Sprache und Sitte, gleiches Recht und wirthschaftliche Zusammengehörigkeit, sowie eine gewisse Verwandtschaft des allgemeinen Empfindens wird der Boden gegeben für die Entfaltung nationalen Lebens, wie es einerseits in der Politik des Staates, der Geschichte des Volkes, in den Parthei-Bestrebungen, andererseits in den Schöpfungen der Kunst und Dichtung, in den Kämpfen um die rechte Würdigung dieser Producte, und im letzten Grunde um die Weltanschauung und die Ideale der Lebensgestaltung uns entgegentritt. Auch die Bewegungen und Kämpfe in der Entwickelung der Religion tragen im Allgemeinen ein deutlich ausgesprochenes nationales Gepräge, wenn ja auch die politisch-nationalen Grenzen keineswegs überall, oder auch nur in der Mehrzahl der Fälle, mit denen der einzelnen Religionsgemeinschaften genau zusammenfallen. — Und in all' diesen Regungen ist das nationale Leben auf die Einzelwesen und deren Krafteinsetzung angewiesen. Es kann nicht gedeihen, oder es wird unerfreuliche Blüthen zeitigen, wenn die Masse der höher Gebildeten, die hier in erster Linie mitzuwirken, ihr Bestes beizutragen berufen sind, in vornehmer oder auch allzu bescheidener Zurückhaltung den nun einmal obenauf Gekommenen einfach das Feld überlassen und gleichgültig oder verdrossen abseits stehen. Es handelt sich hier um Güter des Volkslebens, welche weithin ihre Wirkungen erstrecken, dem Volke die geistigen Nahrungsmittel liefern. Und so ist es wahrlich keine gleichgültige Sache, in welchem Geiste diese Beeinflussung des Volksempfindens gehalten ist, ob sie die besten Kräfte in sich vereinigt, oder ob sie, da diese sich zurückziehen, innerlich verarmt und hohl wird, nur noch getragen zuletzt von den Selbstproductionen solcher, die im Trüben zu fischen verstehen und durch gewandte Beherrschung des Handwerksmäſsigen ihr Publicum über den Mangel an innerem Beruf hinwegzutäuschen wissen. Denn in der Kraftfülle und Gesundheit dieses nationalen Geisteslebens ist auch der Einzelpersönlichkeit ein Feld reichster Selbstbethätigung und Lebensfreudigkeit dargeboten, eine willkommene Erweiterung der Sphäre möglicher Bethätigung freien Wollens.

So ist es im eigenen Freiheitsinteresse sittliche Aufgabe des Einzelnen, an dieser Entwickelung des Volkslebens an seinem Platze lebendigen Antheil zu nehmen.

Von kosmopolitischen Ideen herkommend, hat man vielfach das nationale Gepräge all' dieser Lebensbethätigungen der Menschheit als eine leidige, ja unvernünftige Schranke aufgefafst und als das zu erstrebende Zukunftsideal der historischen Gesammtentwickelung einen Zustand hingestellt, wo die ganze Menschheit nur noch ein Volk bilde, mit einheitlicher Welt-Sprache und Sitte, unter Aufhebung aller nationalen Besonderheiten. Es gehört dies zu jenen, uns seltsam weltfremd anmuthenden Idealen, wie sie von Zeit zu Zeit in der Geschichte der Menschheit auftauchen, — meist unter dem Eindruck unglücklicher, hoffnungslos verfahrener nationalpolitischer Zustände des eigenen Volkes. Es mischt sich darin die dem Denker ja allezeit naheliegende theoretische Vorliebe für Einheitlichkeit überhaupt, der jede unsystematische Vielheit von vorn herein verdächtig, vernunftwidrig erscheint, mit jener schwärmerischen Verehrung der Idee der Menschheit, deren Bild gleichfalls nicht der Wirklichkeit, der Geschichte abgelauscht ist, sondern dem eigenen Innern, dem eigenen Suchen und Sehnen. — Auch wohl ein praktisches Moment spielt hier gelegentlich, besonders in unserem Zeitalter, mit herein: das Interesse an der allgemeinen Erleichterung der Culturbedingungen der Menschheit durch Aufhebung der politischen und wirthschaftlichen Schranken zwischen den einzelnen Völkern. — Und endlich scheinen einige moderne Staaten immer bewufster und absichtsvoller den Weg zur Vereinheitlichung der Menschheit in der Weise einschlagen zu wollen, dafs sie in allmählicher, mit steigender Macht immer brutaler werdender Aufsaugungs- und Unterdrückungsarbeit die anderen Nationen einfach niederzuringen und sich selbst die Weltherrschaft zu sichern suchen. Das wäre das Ideal des sog. „Imperialismus“!

Uns interessirt hier vor Allem die Frage, ob denn eine solche allgemeine Gleichmacherei der Menschheit überhaupt ein

erstrebenswerthes Ideal sein kann, — ob dieses Ziel wirklich im Sinne höchster Steigerung der Bethätigung von Freiheit und Machtentwickelung liegt, oder ob nicht vielmehr nur darin seine „idealische“ Anziehungskraft begründet ist, dafs man allzu wenig den historisch-realen Boden mit zu Rathe gezogen hat, dem man dieses vermeinte Ideal aufzuprägen gedachte. — In der That besteht die nationale Eigenart eines Volkes doch nicht blos als eine Schranke, die es von anderen Völkern scheidet, nicht blos als etwas rein Negatives; vielmehr giebt sie erst dem Denken und Empfinden des Einzelnen die Möglichkeit, gewisse Höhen und Tiefen zu erreichen, wie sie überall nur da erreichbar sind, wo man sich zur besonderen, einheitlichen Ausprägung entschliefst, anstatt im Allgemeinen, Unbestimmten zurückzubleiben. — So haben die einzelnen Völker, jedes in seiner Art, höchste Ideal-Anschauungen und entsprechende Gestaltungen in Kunst und Dichtung sich geschaffen; jedem sind die seinigen zufolge seiner besonderen Empfindungsart von höchstem Werth, während es denen der anderen niemals die volle Würdigung entgegenzubringen vermag, wie den heimischen; nur dafs naturgemäfs die historische Stammesverwandtschaft der Völker sich vielfach noch geltend macht und je nach dem Grade, in dem sie noch besteht, eine gewisse Abstufung in der Würdigungsfähigkeit für das Fremde bedingt. — Eine Nivellirung dieser nationalen Unterschiede würde somit eine allgemeine Verflachung und Verarmung des geistigen Lebens der Völker bedeuten, nicht aber eine Erweiterung und Bereicherung des Menschheitsgedankens, die in irgend welchem realen Ertrage ihren Ausdruck fände. Man soll die mannigfachen Imponderabilien nicht unterschätzen, die im Heimathgefühl zusammenwirken, das immer die tiefste und schönste Quelle alles schöpferischen Dranges bleiben wird. Aber frei aufkommen, zu einer lebendigen Kraft werden kann es nur da, wo gemeinsame Sprache und Sitte, sowie gemeinsame Geschichte den Boden bereitet haben. — Endlich scheint gerade in dem Wettstreit der Nationen um die Ausprägung höchster Menschlichkeitsideale eine bedeutsame treibende Kraft für jede von ihnen zu liegen, an ihrem Theile, und mit ihren Mitteln

überall nach dem Höchsten zu streben, niemals bei dem Erreichten stille stehen und ausruhen zu wollen. Und zugleich empfängt eine jede immer neue Anregungen von den Schöpfungen der anderen, — auch gerade, wo die eigene Empfindungsart der fremden nicht folgen kann und so zur Ueberbietung mit eigenen Leistungen Anlafs nimmt.

So vereinigt sich denn Alles, um uns das gesonderte Fortbestehen der Nationen im höchsten Freiheits-Interesse als wünschenswerth erscheinen zu lassen, sobald wir uns nur entschliefsen, die luftigen Höhen abstracter Theorie mit dem realen Boden der Wirklichkeit und den dort gegebenen reichen Feldern zu fruchtbarster Bethätigung freien Wollens zu vertauschen. — In der That ist es denn auch viel weniger der idealistische Wunsch, in der ganzen Menschheit einmal „ein einig Volk von Brüdern", sehen zu können, was bei den modernen „imperialistischen" oder Weltreich-Bestrebungen einzelner Völker die Führung hat, als vielmehr das sehr reale wirthschaftliche Interesse der Beherrschung des Weltmarktes. Damit jedoch wird bereits ein anderes Gebiet berührt, das wir nicht mehr dem „nationalen" Leben in dem bisher überall zu Grunde gelegten Sinne zurechnen können, und auf das wir erst später, in anderem Zusammenhange näher eingehen können.

Der zuletzt berührte Punkt bedarf noch einer weiteren Erläuterung und Begründung. Während man gewöhnlich der Sphäre der individuellen Lebensbethätigungen nur die Eine Klasse der socialen gegenüberstellt, haben wir wiederholt bereits einer anderen Eintheilungsweise den Vorzug gegeben,[1]) wonach wir der Sphäre des individuellen Lebens der Persönlichkeit die des historisch-nationalen Lebens und die des Cultur-Lebens gegenüberstellten. Wir glaubten uns zu solcher principiellen Scheidung dieser beiden letzteren Sphären berechtigt, obwohl zugegeben werden mufs, dafs sie in vielen Punkten

[1]) Vgl. oben S. 6 f.

praktisch ineinander übergreifen, und dafs im Besonderen in der Organisation des Staates beide gleichermaafsen ihre Rechte fordern, indem der Staat in gewissem Sinne der objective Träger der in diesen beiden Gebieten sich abspielenden Bethätigungen und Bestrebungen ist. Sie erscheinen uns trotz alledem so fundamental verschiedenartig, dafs wir ihre principielle Scheidung im Interesse einer adäquaten Würdigung beider für unentbehrlich halten. Und gerade hier, wo es sich um die Gewinnung einer bestimmten Abgrenzung der Sphäre des historisch-nationalen Lebens handelt, wird es zweckmäfsig sein, das früher darüber Bemerkte uns noch einmal zu vergegenwärtigen und eingehender zu begründen.

Zuerst: das nationale Leben hat eine Geschichte; und zwar ist hier das Vergangene niemals blos gleichgültiger Durchgangspunkt zu dem später Errungenen, sondern hat überall einen Eigenwerth, der auch langhin noch erhalten bleibt und in späteren Bestrebungen immer wieder auflebt, zur wirksamen Kraft wird. Die Cultur-Entwickelung hat zwar gewifs auch überall ihre Geschichte; allein hier hat jede Errungenschaft ihren Dienst endgültig gethan, sobald sie durch eine neue, vollendetere abgelöst ist. Die besondere geschichtliche Entwickelung, die Art des Zustandekommens dieses oder jenes Fortschritts hat für den weiteren Gang der Cultur keine, oder doch nur verschwindende, mehr nur mittelbare Bedeutung. Der Fortschritt ist hier überall ein principieller, absoluter, nicht ein historischer, relativer. Die Cultur ist allgemein mittheilbar, international, Erbtheil der ganzen Menschheit, ohne Unterschied der einzelnen Persönlichkeiten und Nationen. Die Persönlichkeiten der Entdecker und Erfinder treten völlig hinter ihrem Werke zurück; dieses allein interessirt die Menschheit. Dagegen sind die Helden der Geschichte, des nationalen Lebens oft ungleich wichtiger und bedeutsamer als ihr Werk; sie leben fort, wenn auch ihr Werk längst verfallen ist. — Ebenso ist das historisch nationale Leben dauernd an seinen Träger, eben an die bestimmte Nation, gebunden und kann nicht einfach, wie eine Culturerrungenschaft, auf ein anderes Volk übertragen werden, so viel befruchtende

Anregung dieses auch von ersterer empfangen, ihr zu danken haben mag. — Endlich aber, und vor Allem: das nationale Leben ist überall actuelles, intensiv empfundenes Erlebnifs des Volkes und seiner Glieder. Das Culturleben betrifft viel mehr nur die Mittel zum Leben und zu weiter greifender Bethätigung; es stellt keinen eigenen Inhalt dar, sondern nur eine Zurüstung auf solchen Inhalt und dessen Gebrauch hin, wenn dieser bereits anderweitig gegeben ist.

Dem entsprechend ist denn auch die Art der Stellungnahme des Einzelnen zu diesen beiden, über das individuelle Leben hinausgreifenden Sphären möglicher Wirksamkeit eine sehr verschiedene, so viel Berührungspunkte auch praktisch zwischen den beiderseitigen Bethätigungsweisen sich einstellen mögen. Den Gütern des nationalen Lebens entnimmt er das Material zur Gestaltung seiner höchsten Lebensideale; ihnen gilt sein eigentliches Lebensbewufstsein, da wo es sich auf den Höhepunkten bewegt; ihnen gehört sein innerstes, tiefstes Empfinden, wie es im ästhetischen Gefühl lebendig ist. Dem Culturleben steht er viel unpersönlicher, leidenschaftloser, objectiver gegenüber, — wofern nicht etwa die Leidenschaft erfolgreicher Arbeit ihn ergreift, die ja von dem besonderen Inhalt dieser Arbeit so gut wie unabhängig sein kann, den glücklich erledigten Gegenstand leicht mit dem nächsten zu vertauschen vermag. In der Cultur-Arbeit hat er es mit einem objectiven, gleichsam aufsermenschlichen Material zu thun, mit der Unterwerfung und Nutzbarmachung der Natur und mit der Ergründung und Erkenntnifs ihrer Zusammenhänge zu diesem Behuf; dann aber auch, darüber hinausgehend, mit der Erkenntnifs objectiver, gleichsam für sich bestehender Wahrheit überhaupt, — oder, um es subjectiv zu wenden, Erkenntnifs unserer geistigen und seelischen Natur mit ihren gesetzlichen Zusammenhängen und allgemeinen Verfahrungsweisen. Mag der Einzelne bei dieser Culturarbeit auch mit Anderen in organischer Gemeinschaft zusammenwirken, so dafs man auch hier gewifs von socialer Thätigkeit reden kann: es ist doch ein immer unpersönlich bleibendes Zusammenwirken. Nur die Fähigkeit, die Geschicklichkeit giebt hier den Ausschlag,

nicht die Gesinnung, nicht die eigentliche Persönlichkeit mit ihren innerlich menschlichen, idealischen Interessen. So kann hier ein Jeder durch einen gleich fähigen Anderen ersetzt werden; und einträchtig können Glieder der verschiedensten Nationen zusammenarbeiten und gemeinsam an diesem oder jenem Punkte einen Fortschritt herbeiführen. Das ist beim nationalen Leben alles ganz anders: hier ist das Zusammengehörigkeitsgefühl der Einzelnen auf weitgehender Zusammenstimmung gerade der innersten Grundgesinnung begründet, auf Gemeinschaft der höchsten Ideale und auf gleichgerichteter oberster Werthschätzung, — trotz aller Mannigfaltigkeit, welche die bestimmten Einzelausprägungen dieser Ideale auch zeigen mögen. Hier kommt der Einzelne nicht nur als ein seine Arbeit leistendes oder die Erkenntniſs der Wahrheit förderndes Wesen in Frage, sondern sein persönlich eigenes Wollen steht hier im Vordergrunde: und eben darum ist der Einzelne hier unersetzbar, unvertauschbar mit Allen, die nicht der gleichen Nation angehören, nicht die gleichen Ideale des nationalen Lebens mit ihm theilen.

D. Die Persönlichkeit und das „Milieu".

Im geraden Gegensatz zu dem leitenden Grundgedanken unserer Ethik ist es eine der modernen Lieblingstheorien, daſs der Einzelne seinem ganzen Wesen nach Product derjenigen Factoren sei, die in der Umgebungswelt wirksam sind, — Product also zunächst seiner Erzeuger und Vorfahren, je mit ihrer besonderen Individualität, Product sodann der ganzen Lebens-Atmosphäre, in der sein eigenes Dasein sich abspielt, Product vor Allem endlich der gesammten Bedingungen des socialen Lebens, unter denen die Menschen seiner Heimath und seines Zeitalters überall stehen. Wer all' diese Factoren genau kennte, wer auch die besonderen Umstände kennte, unter denen sie jeweilig im Leben der betreffenden Persönlichkeit zusammengewirkt, und die Gesetze, nach denen überall dieses Zusammenwirken erfolgt, dem würde sich nach dieser Theorie das ganze

Leben der Persönlichkeit mit all' den einzelnen Bethätigungen auflösen lassen in das Wechselspiel der in diesem „Milieu" gegebenen Factoren und Kräfte. Zu einem eigentlich eigenen Leben, das auch nur an irgend einem Punkte einmal auf ihn selbst als letzten Urheber zurückginge, würde er niemals gelangen können. Hierbei aber ist die Individualität der Vorfahren wiederum weit überwiegend durch die gesammten socialen Bedingungen ihrer Zeit bestimmt; und so verliert sich auch dieser Rest von Individualität, der hier, wenn auch nicht selbst erarbeitet, sondern durch Erblichkeit überkommen, noch zurückbleibt, umsomehr unter jenen von aufsen herantretenden socialen Lebensbedingungen, je weiter in der Reihe der Vorfahren wir zurückgehen. So ist es denn in der That die eigentliche Tendenz dieser „Milieu"-Theorie, gerade in den unpersönlichen Factoren der Umgebungswelt das vollständige Material zum Aufbau der Persönlichkeit finden zu wollen, den Bauplan aber und den Baumeister gleichsam nur im Zufall, in dem gerade gegebenen besonderen Zusammentreffen dieser Factoren in dem Lebensgange der Persönlichkeit. Die letzte Consequenz ist es dann, dafs innerhalb dieses Milieu's wiederum die materiellen Momente entschieden bevorzugt werden, während die idealischen entweder auf blos illusionistische Bedeutung herabgedrückt oder als vollständig in den materiellen wurzelnd, als deren Functionen, deren Begleiterscheinungen ohne jeden selbständigen Werth angesehen werden.

Nun mag zugegeben werden, dafs eine freiere Entfaltung der Persönlichkeit, wo sie nicht nur vereinzelte Ausnahmeerscheinung bleiben, sondern für ganze Kreise der Gesellschaft die Regel bilden soll, eine gewisse Behaglichkeit des Lebens, eine relativ leichte Beschaffbarkeit der äufseren Lebensgüter voraussetzt; und dementsprechend wird auch das Aufblühen des nationalen Lebens, wie wir es oben zu bestimmen versuchten, in der wünschenswerthen Fülle und Schönheit nur möglich sein, wo an dem Nothwendigsten zum Leben kein Mangel ist. Aber eine weitergehende Abhängigkeit, bei der die materiellen, wirthschaftlichen Bedingungen ausschliefslich die Führung hätten, daraus entnehmen zu wollen, wäre ebenso geschmacklos, wie

absurd. Die besondere Gestaltung des durch einen wirthschaftlichen Aufschwung vielleicht möglich gewordenen nationalen Lebens, die inhaltliche Ausprägung der Idealbestrebungen auf solchem Boden, das Alles mag wohl gelegentlich einen äufserlichen Zusammenhang mit gleichzeitigen wirthschaftlichen Verhältnissen enthalten; allein eine irgendwie zulängliche Erklärung aus letzteren ist doch schon darum völlig ausgeschlossen, weil es sich hier um völlig unvergleichbare Gebiete handelt und weil jeder Ansatzpunkt fehlt, das eine dieser Gebiete mit dem anderen, oder gar die einzelnen Ereignisse innerhalb des einen mit denen innerhalb des anderen in allgemeingesetzliche Beziehung zu bringen. Die Behauptung eines hier stattfindenden causalen Zusammenhanges steht somit völlig in der Luft. Was sie in unserer Zeit so eindrucksvoll für Viele macht, ist keineswegs die Tiefgründigkeit ihres Inhalts, sondern nur die Leichtfertigkeit, mit der sie gewissen Modeströmungen Rechnung zu tragen bemüht ist und den sonst gewohnten Anschauungen in's Gesicht schlägt.

Sehen wir von diesen materialistischen Auswüchsen der Milieutheorie ab, so bleibt doch immer die Behauptung noch unberührt, dafs die Persönlichkeit selbst das Werk ihrer Umgebung sei, — wobei nun das nationale Leben mit seinen Gütern als selbständiger und wesentlicher Factor dieser Umgebungswelt ausdrücklich mitgerechnet wird. — Und zweifellos ist es ja richtig, dafs der Einzelne durch Erziehung und Bildung von den Schätzen dieses nationalen Lebens unendlich viel empfängt, und dafs in der That auch all' sein Denken und Dichten sich in der Sprache, in der Gedankenwelt dieses nationalen Lebens bewegen wird. Im Besonderen wird eine Persönlichkeit, welche irgendwie in's Grofse wirken, in der Oeffentlichkeit hervortreten, in gröfseren Kreisen Einflufs gewinnen will, naturgemäfs gehalten sein, sich der allgemein verbreiteten Denk- und Empfindungsweisen zu bemächtigen, in ihnen einen Ausdruck zu suchen für das, was sie selbst im Innern bewegt. Denn wollte sie aus diesem Rahmen in nennenswerthem Maafse heraustreten, so würde sie sich überhaupt nicht mehr verständ-

lich machen können, nirgend Eingang finden und somit Niemanden gewinnen und mit sich fortreifsen.

Allein trotz alledem bleibt der Einzelpersönlichkeit immer Spielraum genug zur Entfaltung innerlich eigenen Lebens. Nicht nur, dafs die Combinirung der in dem Milieu enthaltenen Momente immer noch Sache persönlich eigener Gedankenführung und freier Wahl bleibt: vor Allem sind es doch die obersten Werthschätzungen menschlicher Dinge und Ideale, die der Persönlichkeit ihr Sondergepräge verleihen. Und mag die Erfahrung auch noch so zahlreiche Fälle aufzeigen, wo der Einzelne seine Werthschätzungen von der Umgebung im Grunde nur passiv sich aufprägen läfst: es giebt doch immer auch Persönlichkeiten, — und gerade solche meinen wir recht eigentlich, wenn wir von Persönlichkeit reden, — die hier durchaus eigene Prägung zeigen, die mit ihrem Empfinden, mit ihrer Werthschätzung oft im vollen Gegensatz stehen zur ganzen Umgebung und sich durch deren Dreinreden nicht irre machen lassen. Sie mögen, namentlich in unserem Zeitalter, die Ausnahme bilden; allein der Thatbestand dieser „Ausnahme“ würde doch genügen, um den Beweis zu liefern, dafs es eigene Persönlichkeiten thatsächlich geben kann, dafs der Einzelne keineswegs bedingungslos dem Milieu und dessen Einwirkungen in seiner inneren Entwickelung ausgeliefert ist, sondern sich auf eigene Füfse zu stellen vermag, wofern er nur in sich selbst Kraft und Befähigung dazu findet.

Im Ganzen sind die zur Stützung dieser Theorie verwendeten Argumente auch nicht etwa Anhaltspunkte, welche man der Erfahrung entlehnte; sondern es ist die allgemeine deterministische Grundüberzeugung, welche einen solchen Gedanken so erwünscht macht. Auf Grund der an sich höchst willkommenen Ergebnisse der psychologischen Persönlichkeits-Analyse hat es ein ästhetisch künstlerisches Interesse, das Handeln und Walten der Persönlichkeit überall als verständlich, menschlich, und somit psychologisch motivirt darzustellen. Dieses Interesse aber konnte leicht zu der Ueberspannung verführen, als ob für das ursprünglich Eigene, für freie Selbstthätigkeit der Persönlichkeit kein

Raum mehr bleiben könne.[1]) Und eine solche Tendenz konnte dann leicht in dem theoretischen Determinismus unseres Zeitalters[2]) noch eine Bestätigung zu finden glauben, obgleich dieser in seinen Consequenzen zuletzt jedes eigentliche Wollen überhaupt unmöglich machen und durch die völlige Ausscheidung jeglicher Freiheit dem ästhetischen Interesse gerade entgegen sein würde. — So ist im letzten Grunde die ganze Frage der Milieu-Theorie mit der nach der Willensfreiheit bereits entschieden. Und in diesem Punkte haben wir den früher gegen den Determinismus gerichteten Argumenten[3]) nichts wesentlich Neues mehr hinzuzufügen.

Im Uebrigen aber würde das, was wir hier im Auge haben, die Selbstbesinnung der Menschheit auf höchste, ihr überhaupt erreichbare Ideale der gesammten Lebensgestaltung, auch dann noch sehr wohl berechtigt sein, wenn der Determinismus und die Milieu-Theorie das letzte Wort in Angelegenheit der Willensfreiheit und Persönlichkeit behielten. Denn irgendwie müfsten auch diese Theorien doch den Erfahrungsbestand wiederherstellen, der uns in dem Bewufstsein der Bestimmungsfähigkeit nach eigenen Idealen und andererseits der Fähigkeit, uns solche nach innerster, eigenster Werthschätzung zu erwählen, nun einmal gegeben ist. Mag das alles, wie diese Theorien wollen, blofse „Illusion" sein: ohne diese Illusion würden wir überhaupt nicht handeln können; und auch nicht einmal ohne den Glauben, dafs sie doch mehr ist, als eine Illusion. Denn wo wir zu der Ueberzeugung gelangt wären, dafs unser vermeintliches Wollen wirklich nichts sei, als das völlig ohnmächtige Zuschauen, das blose Beobachten eines Gewolltwerdens in uns, da bleibt folgerecht nur der absolute Fatalismus übrig, der völlige Verzicht auf alles Wollen überhaupt, das thatenlose Abwarten und Geschehenlassen dessen, was da mit uns und in uns geschehen mag.

Gehen wir aber von diesem Bewufstsein eines wirkungs-

---

[1]) Vgl. Theil I S. 324 ff.

[2]) Ebenda S. 262 ff.

[3]) Ebenda S. 270 ff.

fähigen Wollens aus, das uns gegeben ist und uns die Frage aufdrängt, in welchem Sinne wir es nun gebrauchen wollen, so können wir nicht antworten: dafür werde das Milieu schon sorgen, wir sollten uns nur aller Gedanken darüber entschlagen. Vielmehr eben auf diese Gedanken, die wir uns über die überhaupt in Betracht kommenden Wollensmöglichkeiten und deren höchste, idealische machen, ist bei der Bestimmung dieses Wollens gerade in erster Linie gerechnet. Das kann uns keine deterministische Theorie ersparen. Somit aber bleibt es eine sehr berechtigte und begründete Aufgabe, das Gebiet des Wollensmöglichen einmal im vollsten Umfange und systematisch zu überschauen, um so in der Lage zu sein, das Wollens würdigste daraus auszuwählen, — was eben die Aufgabe ist, die unsere Ethik sich hier gestellt hat.

2. Capitel.

Das historisch-politische Leben.

A. Das Problem der besten Staatsverfassung.[1])

Die Einfügung in eine feste staatliche Ordnung, in eine Organisation des Gemeinschaftslebens galt uns nicht sowohl als eine Einschränkung der Freiheit der Persönlichkeit, wie vielmehr als eine willkommene Erweiterung ihres Macht- und Wirkungsbereiches und somit doch auch ihrer Freiheit. — Insofern würde jede Gemeinschaftsordnung, welcher Art sie übrigens sein möge, den Vorzug verdienen vor dem so oft ausgemalten chaotischen Zustande eines „Kampfes Aller gegen Alle".[2]) Dennoch ist von vorn herein klar, daſs nicht jede Gesellschaftsordnung jeder anderen gleichwerthig sein wird, nicht jede dem Freiheitsinteresse gleich günstigen Boden gewähren kann. Damit aber entsteht nun die Frage, welches denn wohl die beste Ordnung sein würde, die diesem Interesse am vollkommensten Rechnung trüge. Es versteht sich von selbst, daſs bei der Vergleichung und Abschätzung der theoretisch möglichen Ordnungsformen des Gemeinschaftslebens doch auch die in der menschlichen Natur, wie in dem Ablauf der Geschichte gegebenen Factoren im weitesten Umfange mit zu Rathe gezogen werden

[1]) Vgl. hierzu: Theil I S. 84 ff., 92 ff.
[2]) Vgl. Hobbes: Leviathan.

müssen, dafs wir nur das als Ideal werden anerkennen dürfen, was zugleich die Bedingungen realer Möglichkeit in sich enthält, nicht hoffnungslos vom Boden der Wirklichkeit sich entfernt.

Hierbei ist es nun für eine Individual-Ethik, wie die unsrige sein will, keineswegs selbstverständlich, dafs wir von dem gleichberechtigten Freiheitsinteresse aller Einzelnen ausgehen müfsten, so dafs die staatliche Ordnung dann die Aufgabe hätte, diese Interessen Aller so viel als möglich mit einander zu vereinigen. Denn darin wäre schon eine Ueberordnung der Gemeinschaft, der Vielheit, gegenüber dem Einzelnen enthalten, die nur dann erst zulässig wäre, wenn dieser Einzelne sie aus eigenem Freiheitsinteresse heraus selbst so wollen würde.[1] Ausgangspunkt kann für uns nur die Einzelpersönlichkeit, für sich genommen, sein, ohne Rücksicht noch auf die Interessen der anderen Einzelwesen, sowie deren Gesammtheit. Und die Frage wäre nun, wie der Einzelne die Organisation der Gemeinschaft sich wird wünschen können, sofern er sich dabei lediglich von dem eigenen höchsten Freiheitsinteresse leiten läfst.

Hier scheint es nun am nächsten zu liegen, dafs man die Anderen, — vorausgesetzt, dafs man die Macht dazu besäfse oder sich zu beschaffen wüfste, — lediglich als Mittel für die eigenen Zwecke zu gebrauchen versuchte. Dies aber kann in doppelter Weise geschehen, entweder offenkundig, wozu freilich erforderlich wäre, dafs man eine Superiorität über die Anderen besäfse, auf Grund deren man die absolute Herrschaft über sie ausüben könnte; oder insgeheim, indem man sie auszubeuten versuchte, ohne dafs sie es merkten. Im ersteren Falle, als „Tyrann", prägt man den Anderen nach eigenem Ermessen Gesetze auf; im letzteren, wo dazu die Macht fehlt, fügt man sich officiell zwar den bestehenden Gesetzen, nimmt sich aber für sich im Geheimen das Recht der Uebertretung oder des Mifsbrauchs derselben für seine eigenen Zwecke.

Wir dürfen uns der Erörterung auch dieses letzteren Falles nicht dadurch entziehen wollen, dafs wir ihn einfach für ethisch

[1]) Vgl. oben S. 165 ff.

absurd erklären. Dafs wir solche Individuen auf dem Boden der gewohnten Anschauungen kurzweg als „Verbrecher“ bezeichnen und damit zugleich entscheidend verurtheilen, beweist noch nicht, dafs diese Einschätzung auch dann noch berechtigt bleibt, wenn wir nicht mehr von der Gesellschaft, vom Interesse der Gemeinschaft ausgehen, sondern das Einzelwesen selbst zum souveränen Richter über gut und böse, nach dem Mafsstabe seines höchsten Freiheitsinteresses, erheben. — Auf diesem Boden würde der „Verbrecher“ uns gerechtfertigt erscheinen müssen, sobald sich nur glaublich machen liefse, dafs in seinem Thun und Treiben wahre, innere Freiheit die Führung hätte. Allein eben hieran fehlt es ihm ganz offenbar; und dieser Mangel allererst, nicht der Schaden, den er Anderen zufügt, ist es, was ihn uns so minderwerthig, so verächtlich erscheinen läfst. Nicht nur, dafs seine Zwecke, indem er sie von denen der Anderen trennt, nothwendig auf einen engen Kreis dürftigster Privatinteressen eingeschränkt sind, dafs er genöthigt ist, einen grofsen Theil seines Sinnens und seiner Arbeit beständig darauf zu verwenden, dafs sein Treiben im Dunklen bleibt und er selbst einige Sicherheit geniefst: auch seine ganze Gesinnung wird eng und armselig bleiben, wo beständig die Sorge vor Entdeckung auf ihm lastet, und er fortwährend gezwungen ist, zu den niedrigsten und erniedrigendsten Mitteln zu greifen, um dieser Gefahr zu entgehen. Endlich aber und vor Allem zeigt er seine Armseligkeit darin, dafs er mit den Menschen nichts Besseres anzufangen weifs, als sie auf solche Art zu mifsbrauchen. Ihr Bestes, Innerstes bleibt ihm für immer verschlossen und verloren, ebenso wie ihm das Beste in ihm selbst verloren und vergraben bleibt. Es ist nur ein Krüppelleben, das er führt, und noch dazu mit dem inneren Widerspruche behaftet, dafs seine Zwecke sich im Wesentlichen auf die Sorge für die Erhaltung eben dieses Lebens beschränken. Ihm ist mit der Zerstörung dieses Daseins zugleich Alles zerstört; und doch ist gerade er durch sein Handwerk am meisten einem plötzlichen, gewaltsamen Abbruch seiner Laufbahn ausgesetzt. — So ist denn in der That bei ihm überall keine Freiheit, und somit keine Sittlichkeit zu finden, und die gewöhnliche

Einschätzung des „Verbrechers“ findet durch unsere Ethik ihre vollkommene Bestätigung, — wenn auch aus vielfach andersartigen Gründen, als man sie sonst wohl zu hören gewohnt ist.

Ungleich schwieriger gestaltet sich das Problem der Stellungnahme zu der Gesammtheit und zur Gemeinschaftsordnung da, wo durch günstige Umstände einem Einzelnen die Macht in die Hand gegeben ist, die Anderen ganz seinem Willen dienstbar zu machen. Hier scheint es doch die ergiebigste, umfassendste Bethätigung eigenen, freien Wollens zu sein, wenn man diese Anderen zu gefügigen Werkzeugen, zu blosen Sclaven herabdrückt; so wird man die eigenen Zwecke am sichersten durchführen können, und zugleich wird man sich um so weiter ausgreifende, in's Große gehende Zwecke setzen können, je mehr Andere man als willenlose Werkzeuge des eigenen Willens zu gebrauchen vermag.[1]) Allein die Durchführung dieses Gedankens der Steigerung der eigenen Macht auf Kosten der Freiheit aller Anderen wird immer an der menschlichen Natur ihre Grenzen finden. Niemals wird eine größere Gesammtheit für längere Dauer ein absolut despotisches Regiment eines Einzelnen erdulden, noch wird andererseits die Kraft dieses Einzelnen ausreichen, um in einer so unterdrückten Gesammtheit jeden feindseligen Anschlag, jeden Aufruhrversuch zu ersticken, selbst wenn Tradition und Gewohnheit eine weitgehende allgemeine Fügsamkeit gezeitigt haben. Der Despot wird nothwendig vereinsamen und überall auf Nachstellungen und Widerstand gefaßt sein müssen, so daß seine innere Verfassung von der des Verbrechers zuletzt nicht mehr viel sich unterscheidet. Will der Gewaltherrscher dieser Gefahr der Isolirung entgehen, so wird er immer genöthigt sein, sein Regiment auch auf eigene Interessen der Untergebenen zuzuschneiden, Gesetz und Ordnung zu schaffen, wie sie der Gesammtheit oder doch einem Theil derselben zu Gute kommen und dieser ein einigermaaßen eigenes, selbständiges Leben ermöglichen. So nähert sich die Tyrannis, je mehr sie dem Herrschaftsdrange wirklich Genüge leisten will, immer mehr

[1]) Vgl. Theil I S. 92 ff.

dem Königthum, — derjenigen Regierungsform also, wo Recht und Gesetz die Herrschaft üben und auch der Herrscher selbst im Allgemeinen ihrem Gebot sich unterordnet. — Doch ist es nicht blos diese mehr äufserliche Rücksicht, welche im eigenen Interesse des Herrschenden zu gesetzlicher Ordnung hinüberleitet: es ist vor Allem auch hier der Gesichtspunkt entscheidend, dafs es immer ein Mangel an Freiheit, eine gewisse Armseligkeit bleiben würde, wenn man mit den anderen Menschen nichts Höheres anzufangen wüfste, als sie zu willenlosen Sclaven der eigenen Zwecke zu machen. Diese Zwecke wären alsdann nothwendiger Weise auf das Niveau bloser Privatzwecke beschränkt. Die höheren, umfassenderen Zwecke erschliefsen sich überall ja erst, wo es sich um Güter des Gemeinschaftslebens, um allgemein menschliche Interessen handelt. Und dem entsprechend wird der, der von dem freien und eigenen Wollen der Anderen nirgend Gebrauch machen will, sondern blos ein erzwungenes Wollen derselben seinen Zwecken dienstbar macht, unvergleichlich beschränkter sein in seiner Actionssphäre, gleichsam mit viel gröfserer Reibung arbeiten, als wer sein Wollen auf Zwecke richtet, in denen er sich von dem freien, idealischen Wollen aller Anderen getragen fühlen, mit diesen einheitlich zusammen wirken kann. — Auf solchem Boden gelangen wir bereits zu dem Ideal eines Verfassungsstaaates in dem Sinne, dafs ein jeder, — und zwar nicht aus bloser Rücksicht auf die Anderen, sondern im eigenen höchsten Freiheitsinteresse, — die Freiheit Aller als allgemeine Grundlage der Gemeinschaftsordnung erstrebt. Und so wäre nunmehr nur noch die Frage, wie dieser Gedanke am besten und vollkommensten zu realisiren sei.

Um hierauf eine Antwort zu gewinnen, vergegenwärtigen wir uns vorerst noch einmal die Forderungen, die erfüllt sein müfsten, wenn die Organisation des Gemeinschaftslebens ausschliefslich auf das sittliche Freiheitsinteresse der Glieder dieser Gemeinschaft zugeschnitten sein soll. Wir fanden bereits, dafs als Grundlage eines jeden Zusammenwirkens mit Anderen, eines jeden in die Wollenssphäre anderer Wesen hinübergreifenden

und auf eine gröſsere Zeitspanne sich erstreckenden Wollens eine gewisse Stetigkeit und Dauerhaftigkeit der gesammten Organisation zu wünschen sei; doch so, daſs ihr andererseits auch noch eine gewisse Beweglichkeit, Entwickelungsfähigkeit verblieb. Es ergiebt sich ferner, daſs die Gemeinschaftsorganisation dem nationalen Geistesleben einigen Rückhalt, zum mindesten Sicherheit und Bewegungsfreiheit gewähren muſs, sofern ja in den Idealen dieses nationalen Lebens die werthvollste Fundgrube für eigene Zwecke freieren Wollens im groſsen Stile gegeben war. Endlich aber muſs das Gefüge des Staates derart sein, daſs dem Ganzen auch nach auſsen hin die umfassendste Kraft- und Macht-Entfaltung ermöglicht wird, daſs sich hier ein Feld fruchtbarer politischer Thätigkeit entwickelt, das wiederum dem freien Wollen der einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft höchste und werthvollste Ziele der Bethätigung zu bieten vermag. — Das alles aber soll doch andererseits in einer Weise erreicht werden, daſs der Staat für seine Bedürfnisse nicht bereits das ganze Wollen der Einzelwesen beschlagnahmt, es ihnen gleichsam aus der Hand nimmt; er soll dem Einzelnen vielmehr nur alle diese Wollensmöglichkeiten an die Hand geben und nicht mehr fordern, als daſs ein jeder das einmal Uebernommene auch mit Beharrlichkeit und Treue zu Ende führt.

Unter diesen Forderungen führt nun die der Stetigkeit noch eine weitere Consequenz herbei, die wir bei der Erörterung des vorliegenden Problems nicht auſser Acht lassen dürfen. Was Dauer haben, was in sich so gefestigt sein soll, daſs alle weitere Entwickelung nur in stetigem Zusammenhange mit dem schon Bestehenden möglich ist, das muſs vor Allem selbst in stetiger Entwickelung erwachsen sein. Alles plötzlich Geschaffene, etwa durch Machtspruch Gewordene, — mag es an sich auch noch so vernünftig sein, — wird auf lange Zeit hin beständig noch den schwersten Erschütterungen ausgesetzt sein. Ehe es sich zu bewähren, ehe es allgemeines Vertrauen zu erwecken vermag, wird man infolge des eben noch mangelnden Vertrauens überall Miſserfolge und Enttäuschungen erfahren; und so wird der ursprüng-

liche Eifer und die anfängliche Einstimmigkeit, welche das Neue glücklich herbeigeführt, an sich selbst irre werden und zu den erhofften und erwarteten Erfolgen gar nicht befähigt sein. Wo aber in solcher Lage die Gewalt das einmal als gut und vernünftig Eingesehene um jeden Preis durchzusetzen unternimmt, da bringt sie eben damit dieses Gute und Vernünftige selbst in Mifscredit. Es erscheint alsbald jedem als etwas Aufgezwungenes und darum Unrechtmäfsiges; und der offene oder geheime Widerstand, den es überall findet, der Widerwille, den es erregt, wird nothwendig das noch so gut Gemeinte praktisch nur allzu oft in sein Gegentheil verkehren. Mit widerwillig nur Gehorchenden läfst sich selbst das Vernünftigste nicht vernünftig durchführen.

So kann es sich bei dem Problem der besten Staatsform niemals darum handeln, mittels gewaltsamen Umsturzes des Bestehenden das vermeinte bessere Ideal auf dessen Ruinen aufzubauen. Der Erfolg einer solchen Revolution würde, wie die Geschichte immer wieder unerbittlich gezeigt hat, niemals die wirkliche Herstellung eines diesem Ideal entsprechenden Zustandes sein, sondern ein lang andauerndes Hin- und Herwogen der im tiefsten aufgeregten Strömungen des ganzen Volkslebens, eine allgemeine Unsicherheit und gegenseitige leidenschaftliche Verbitterung, die dann in immer neuen Gewaltausbrüchen sich Luft macht. — Trotzdem hat es nicht blos ein rein theoretisches Interesse, die Gesichtspunkte aufzusuchen, nach denen das Staatsproblem zu entscheiden wäre. Vielmehr läfst sich doch, sobald nur einmal hierüber einige Einstimmung erreicht wäre, für den Weg, den die stetige Weiterarbeit an der Entwickelung des bestehenden Staates zu nehmen hätte, manch' werthvoller Leitgedanke von daher erhoffen. Und hier wäre es nun in der That eine wohl berechtigte und lohnende Aufgabe, unser Problem direct auf's praktisch Historische hinüber zu spielen, die Frage zu untersuchen, wie in einem jedem der jetzt gegebenen Staaten, auf Grund der historisch dort erwachsenen Verfassung und der in den vorhandenen Machtverhältnissen und Bestrebungen gegebenen realen Factoren, es einzurichten sei, damit die Entwickelung der Gesammtordnung immer vollkommener und sicherer

sich in dem Geleise fortbewege, das zu einer allbefriedigenden Ordnung auf der Basis höchster Freiheit führen kann. Allein das wäre eine zu weit in's Praktische und Einzelne hinübergreifende Frage, als dafs sie innerhalb des Rahmens der Ethik irgend erschöpfend zu behandeln wäre; sie mufs der praktischen Politik vorbehalten bleiben. Die Ethik hat ihre Aufgabe erfüllt, sobald sie das Problem des besten Staates in seiner Allgemeinheit klar gelegt und die für eine Entscheidung etwa in Frage kommenden Gesichtspunkte aufgesucht und gegen einander abgewogen hat.

Dem Gedanken der Freiheit pflegt man in der Politik den der Gleichheit an die Seite zu stellen, als gehörten beide untrennbar zusammen, als fände die Freiheit erst in der allgemeinen Gleichheit ihren rechten Ausdruck und ihre höchste Vollendung. Jedes Vorrecht des Einen vor dem Anderen, gleichviel worauf es sich berufen möge, sei immer eine Benachtheiligung, eine Vergewaltigung dieses Anderen, und somit dem Geiste einer Freiheitsverfassung entgegen. Das ist so sehr zum Dogma geworden, dafs die modernen Staaten in der Entwickelung ihrer Verfassung sich dem kaum zu entziehen vermögen. Um so nothwendiger wird es sein, dieses Gleichheitsprincip auf seine innere Berechtigung hin zu prüfen und den werthvollen Sinn, der ihm etwa zukommen kann, näher festzustellen.

Zuerst wird die Frage zu erledigen sein, ob denn überhaupt Gleichheit Aller in irgend einem Sinne als Ideal zu erstreben sei. Erst danach kann die weitere Frage entstehen, auf welche Art denn nun dem Gleichheitsgedanken am besten Folge gegeben, wie er am zweckmäfsigsten praktisch durchgeführt werden möchte.

Von vorn herein ist zuzugeben, dafs die Forderung gleichen Rechtes für Alle etwas Bestechendes, Ueberredendes hat, und dafs sie für die allgemeine Freiheit die beste Bürgschaft zu bieten scheint. Allein die nähere Auslegung dieses Gleichheitsgedankens ist nicht ebenso eindeutig klar, wie die allgemeine

Zustimmung zum Princip überhaupt; und in der That erhebt sich an diesem Punkte alsbald die gröſste Meinungsverschiedenheit. Vor Allem: soll diese „Gleichheit“ im empirischen oder im principiellen Sinne gemeint sein? Soll also jeder Einzelne, so wie er ist, in der Gemeinschaft gleich viel zu sagen haben, wie jeder Andere, und zwar in allen Angelegenheiten, die sich auf das Leben dieser Gemeinschaft beziehen? oder soll vielmehr der Einzelne je nach seinen Fähigkeiten und Leistungen mit entsprechenden Rechten ausgestattet werden? soll er also zu gleichem Einfluſs und gleicher Macht nur gelangen können, wenn er das Gleiche zu sein und zu leisten vermag, wie der Andere? Die Tendenz der liberalen und demokratischen Bestrebungen ist vielfach auf empirische Gleichheit Aller gerichtet, wie die Befürwortung des allgemeinen, gleichen Wahlrechts beweist. Und dennoch ist damit der Forderung der Freiheit ganz offenbar nur in äuſserlichster Weise genügt; auch die Freiheit selbst ist hier nur im empirischen Sinne genommen, als Emancipation jedes Wollens, wie es auch zu Stande gekommen sein möge, nur als Fernhaltung jeglichen Zwanges, jeglicher „Bevormundung“ von dem Wollenden. Allein selbst dieses äuſserlichste Freiheitsbedürfniſs, — wenn wir hier den Namen der Freiheit überhaupt einmal zulassen wollen, — wird doch zuletzt nicht befriedigt. Es zeigt sich, daſs die Meinung unhaltbar ist, als gehöre es zur Consequenz des Freiheitsgedankens, daſs man einen Jeden sie auf seinem Wege suchen, ihn auch da gewähren lassen müsse, wo nach der eigenen Ueberzeugung von wahrer sittlicher Freiheit gar nicht die Rede sein kann. Vielleicht lieſse sich noch hierüber reden, falls nur nicht die aus solcher Freiheit hervorgehenden Entscheidungen und Handlungen so oft in die Freiheitssphäre Anderer störend und hemmend hinübergreifen wollten, und auch für den Betreffenden selbst durch die von ihm nicht beachteten, und doch unvermeidlich damit verbundenen Folgen die Freiheit in empfindlichster Weise bedroht und eingeschnürt, auch wohl gar dauernd lahm gelegt würde. Auf solche Freiheit aber läſst sich keine dauernde, allgemeine Ordnung, keine staatliche Organisation aufbauen. —

Wer wirklich allgemeine Freiheit will, der darf nicht zugleich jedem Anderen gestatten, auf Grund eines völlig mifsverstandenen und mifsbrauchten Freiheitsbegriffes sich Rechte anzumaafsen, die beliebig in die eigene und die Freiheitssphäre der Anderen übergreifen und diesen die Entfaltung höherer, wahrerer Freiheit von vorn herein unmöglich machen würden. — Nun sind aber alle Angelegenheiten, welche das Wohl der Gemeinschaft und deren politisches Leben betreffen, von der Art, dafs sie keinesfalls der unbesonnenen Willkür jeder beliebigen vermeintlichen Freiheitsbethätigung Einzelner überantwortet werden dürfen, dafs sie vielmehr umfassendste Einsicht und Sachverständigkeit aller an ihrer Führung Betheiligten voraussetzen. Und da wir gerade vom recht verstandenen Freiheitsinteresse aus höchste, vollkommenste Entwickelung und innere Gesundheit und Vollkraft dieses politischen Gesammtlebens fordern mufsten, so kann hier den eigensinnigen Experimenten blos angemaafster Freiheit kein Spielraum verstattet werden. Das Herrschen und Regieren im Staate soll wenigstens ausschliefslich der wahren, idealischen Freiheit vorbehalten bleiben, so weit uns diese überhaupt erreichbar ist.

Man könnte hier vielleicht einwenden, wir hätten nur erst die eine Seite des Gleichheitsgedankens herangezogen, nur den Umstand, dafs auf seiner Basis ein Jeder zur Mitbetheiligung an der Herrschaft, zur Theilnahme an der Macht im Staate berufen sei. Das andere, nicht minder wichtige Moment dieses Gedankens sei es nun aber, dafs doch jedem Anderen eben das gleiche Recht zustehe. Dadurch werde, falls wirklich in dem Votum des Einzelnen einmal etwas Unvernünftiges, dem Ganzen Schädliches aus Unverstand zu Tage treten sollte, dieses doch wieder unschädlich gemacht; denn niemals sei zu erwarten, dafs so einseitige und verfehlte Ueberlegungen, wie sie solchem Votum zu Grunde liegen, zugleich von allen Anderen in gleicher Weise vollzogen werden sollten; sie würden also niemals die Billigung der Majorität finden können. — In der That ist es das Majoritätsprincip, was gleichsam die Krönung des Gleichheitsgedankens darstellt. Was die Mehrheit will, soll Gesetz

für Alle sein; und eben bei diesen Abstimmungen soll die Stimme eines Jeden völlig gleiche Geltung haben mit der jedes Anderen.

Hier wäre nun zunächst zu entgegnen, dafs man auf diese Art doch höchstens das ganz Unverständige sicher auszuschalten Aussicht hat, keineswegs aber das, das sich durch seine leichte Fafsbarkeit, seine Plausibilität dem gemeinen Verstande zu empfehlen weifs.[1]) Die Summirung von Willensentscheidungen, die einzeln ihrer grofsen Mehrheit nach keine Gewähr bieten, aus adäquater Sachkenntnifs und Einsicht hervorgegangen zu sein, bietet diese Gewähr eben auch nicht. Es kommt aber hinzu, dafs thatsächlich überall da, wo allgemeine Abstimmung, wo das Mehrheitsprincip herrscht, der Einzelne keineswegs, oder doch nur in sehr seltenen Fällen, eine wirklich eigene, aus der eigenen Lebens- und Welterfahrung entsprungene Meinung vorbringt, sondern zufolge seiner relativ geringen Urtheilsfähigkeit fast wehrlos dem redegewandten Demagogen oder Leitartikelschreiber ausgeliefert ist. Dadurch erwächst, auf dem Boden des vermeintlich gleichen Rechtes für Alle, thatsächlich Einzelnen, eben den Demagogen, eine ganz unverhältnifsmäfsig grofse Macht und die Möglichkeit einer Vergewaltigung der Anderen im grofsen Stile, wie sie auf Grund blos legitimer Gewalt kaum irgend erreichbar wäre. — Zu diesen Uebelständen tritt aber noch ein weiterer hinzu. Sobald einmal Mehrheitsbeschlüsse maafsgebend sind für das, was im Staate geschehen und was Gesetz werden soll, so liegt eben darin die Consequenz, dafs alsdann der Wille der Minorität überhaupt völlig unberücksichtigt bleibt, diese also geradezu vergewaltigt wird. Es mag Ausnahmefälle geben, wo man auch auf ihre Wünsche einige Rücksicht nimmt; allein dann werden

---

[1]) Man vergleiche zu diesem Abschnitt die Worte Schillers im Demetrius am Schlufs der grofsen Reichstagsscene im 1. Aufzuge:

„Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn;
Verstand ist stets bei Wen'gen nur gewesen .....
Man soll die Stimmen wägen und nicht zählen;
Der Staat mufs untergeh'n früh oder spät,
Wo Mehrheit siegt und Unverstand entscheidet."

meist anderweitige, weiter abliegende Gesichtspunkte es sein, die den Ausschlag geben; und nur allzu oft wird dazu eben die Einsicht fehlen. Auf diese Weise kann also ein grofser Theil der Gesammtheit mit seinen Interessen völlig übergangen werden; er kann von der Mitbestimmung der Geschichte des Staates völlig ausgeschlossen bleiben, die Freiheit der Majorität mit um so gröfserer Einschränkung der eigenen Freiheit bezahlen müssen. — Man darf hier auch nicht etwa einwenden, dafs das in jedem Staatswesen, bei jeder Verfassung so sein müsse, indem von widerstreitenden Bestrebungen doch überall nur der Einen Folge gegeben werden könne. Denn sobald nicht mehr das Votum der Mehrheit sogleich als Beschlufs der Gesammtheit gilt, sobald eine selbständige Staatsregierung das Heft in der Hand hat und das Wohl der Gesammtheit sich zur Richtschnur nimmt, wird doch in den meisten Fällen eine Vermittelung, eine Vereinigung der streitenden Interessen möglich sein, so dafs den in einem Punkte zu kurz Gekommenen an anderer Stelle eine angemessene Entschädigung gewährt wird.

So zeigt sich auf's Deutlichste, wie eine radicale Durchführung des Gleichheitsprincips zur schlimmsten Tyrannisirung einer grofsen Zahl von Gliedern der Gemeinschaft führen kann, also zuletzt dem Freiheits-Interesse völlig entgegen sein würde. Aber noch viel bedenklicher wird der Gedanke gleicher Rechtsvertheilung an Alle, sobald wir in Rechnung ziehen, dafs in jeder historisch gegebenen gröfseren Volksgemeinschaft Besitz, Ansehen und höhere Bildung immer nur Sache einer relativ kleinen Minderheit sind, während die grofse Masse so gut wie besitzlos und nur mit geringer Bildung ausgestattet sein wird. Nun ist es selbstverständlich, dafs damit eine Verschiedenheit der Interessen gegeben ist, der der allgemeine Gleichheitsgedanke niemals Rechnung tragen kann. Es kann und wird vielfach Interessen geben, die nur der Besitzende im vollen Umfange zu würdigen vermag, da sie den Besitzlosen überhaupt gar nicht berühren; und ebenso wird es Interessen der höher Gebildeten geben können, die den Anderen niemals in ihrem vollen Werthe verständlich sein können. Immer aber werden die diese Interessen

Vertretenden, also die eigentlich Sachverständigen in den betreffenden Fragen, naturgemäfs in der Minderheit bleiben und somit, wo das Majoritätsprincip einmal entscheidet, nothwendig mit ihren wenn auch noch so berechtigten Forderungen zu kurz kommen, — falls nicht anderweitige Complicationen hinzutreten, die das Ergebnifs etwa zu ihren Gunsten noch zu verschieben im Stande sind.

Daher ist es denn auch immer die Tendenz der demokratischen Gleichheits-Bestrebungen gewesen, den Gedanken des gleichen Rechtes Aller in der Weise zu ergänzen, dafs auch die historisch gegebenen Unterschiede des Besitzes und etwaigen Standesansehens aufgehoben werden sollten, während man sich zugleich gegen die Unterschiede der Bildung nach Möglichkeit verschlofs, als seien sie nicht vorhanden oder doch von keiner besonderen Bedeutung. So ist namentlich die gleiche Vertheilung alles Besitzes und Eigenthums als Ideal einer auf vollendeter Gleichheit Aller begründeten Ordnung der Gemeinschaftsverhältnisse hingestellt worden; oder, da bei dieser alsbald doch immer wieder in Folge gröfserer Rührigkeit oder Begabung Einzelner eine Ungleichheit sich herausbilden könnte: die Aufhebung alles Privateigenthums überhaupt, und an dessen Stelle eine „communistische“ Verwaltung und Verwendung der zum Leben erforderlichen Güter. — Allein auch hier zeigt sich, dafs die Verfolgung des Gleichheitsprincips bis in seine letzten Consequenzen zu Forderungen führt, die jeder höheren Freiheit gerade entgegengesetzt sind. Denn indem man dem Einzelnen alles Eigenthum nimmt und ihm jede Beschaffung eines neuen dauernd unmöglich macht, lähmt man nicht nur seine auf der Lust am Erwerb und Gewinn begründete Betriebsamkeit und Unternehmungslust, — was gewöhnlich als das Hauptübel des Communismus in's Feld geführt wird; vielmehr, auch wenn man den Begriff des Eigenthums im höheren, ethischen Sinne fafst, — als Machterweiterung, als Summe von Mitteln, ein weiter ausgreifendes, gröfseren Zielen zustrebendes Wollen in Scene zu setzen, — mufs es als Beschränkung der Freiheit und ungerechtfertigte Bevormundung bezeichnet werden, wenn solche

Selbstausrüstung des Wollens mit Mitteln zu immer umfassenderer Bethätigung durch die Bestimmungen der Gemeinschaftsordnung unmöglich gemacht wird. Kurz, die allgemeine Gleichmacherei würde, consequent durchgeführt, nicht nur das von der Gewinnsucht geleitete, niedere Sorgen und Mühen aus der Welt schaffen, sondern auch das höhere, dem Freiheitsinteresse dienende Streben eines seiner bedeutsamsten Bethätigungsmittel berauben. Ueberall würde die Mittelmäfsigkeit der grofsen Masse, zufolge ihrer Majorität, dem Ganzen ihre Signatur aufdrücken und jedes Emporwachsen von Kraft und Tüchtigkeit zu einer in's Grofse sich entfaltenden Bethätigung im Keime ersticken. Wo die Freiheit und Gleichheit herrscht, wie die Masse sie versteht und überall durchzusetzen bestrebt sein wird, wo sie zur Macht gelangt, da kann die wahre Freiheit, die allein höheren, sittlichen Werth beanspruchen kann, nicht gedeihen. In der Niederhaltung gerade der Tüchtigsten, der Hochstrebenden zu Gunsten einer Freiheit Aller, die doch keine Freiheit ist, zeigt die „radicale Demokratie" erst ihr wahres Gesicht, ihre starke Neigung zur Tyrannis, die sich nur durch ihre Vielköpfigkeit, und nicht zu ihrem Vortheil, von der Tyrannis eines Einzelnen unterscheidet.

Dafs in der That die radicale Demokratie, die absolute Herrschaft des Pöbels, den einzig consequenten Abschlufs einer Entwickelung der Gemeinschaftsorganisation bildet, bei der „Freiheit und Gleichheit", im empirischen Sinne genommen, die Richtung geben, versteht sich von selbst. Denn nach Aufhebung jeglichen Vorrechts der Einzelnen bleibt als eigentlicher Souverän nur die Masse des Volkes selbst übrig, deren „Gesammtwille" in den Majoritätsbeschlüssen sich kundgiebt. — In solchem Gemeinwesen ist denn auch das Volk allein verantwortlich für seine Entschlüsse. Das bedeutet aber praktisch, dafs eigentlich Niemand die Verantwortung übernimmt. Denn der Einzelne, der ja nur seine Stimme abgiebt, hat doch den Beschlufs noch nicht gemacht; und wenn dieser Beschlufs dann die Majorität findet, so ist er eben damit auch gerechtfertigt. Was „die Anderen", oder was die Mehrheit thut, dem kann man sich immer

unbedenklich anschliefsen. Gerade das scheint ja der eigentliche Gemeinschaftssinn, die eigentliche Bürgertugend zu sein, dafs man selbst da, wo man nicht ganz überzeugt ist oder überhaupt kein eigentlich eigenes Urtheil hat, sich eben der Mehrheit fügt und dann natürlich auch bei dem einmal gefafsten Beschlusse beharrt, zu seiner Durchführung mit allen Kräften das Seinige thut. Wenn in der praktischen Anwendung das Volk für Beschlüsse, die sich nachher als verfehlt herausstellen, seine Berather, die Demagogen, verantwortlich macht, so ist das nur eine jener Tyrannenlaunen, die dem zur Herrschaft gelangten Pöbel immer nahe liegen. In der Sache ist diese Abwälzung der Verantwortung ganz offenbar unberechtigt, — und zwar gerade auch im Sinne des Demokratismus. Denn falls das Volk dem Demagogen zugestehen würde, er habe seine (des Volkes) Urtheilslosigkeit mifsbraucht, wäre eben auch diese letztere zugestanden und damit über die Volkssouveränität überhaupt der Stab gebrochen. Ein wirklich urtheils*fähiges* Volk braucht sich ja nicht zu Beschlüssen verführen zu lassen, die unvernünftig sind und in's Verderben führen.

Wer nach historischen Belegen sucht für die nach obiger Darstellung im demokratischen Regiment begründeten verhängnifsvollen Uebelstände, der wird in der Geschichte Athens ein überreiches Material dazu finden.[1]) Nur die Consequenz der gleichen Besitzvertheilung oder der Aufhebung des Privateigenthums hat man dort nicht gezogen. In diesem Punkte war das Alterthum denn doch besonnener, als gewisse Strömungen in unserem Zeitalter. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, dafs man damals zu Folge der Institution des Sclaventhums auch in anderer Lage war diesem Problem gegenüber. — In allem Uebrigen aber haben wir in Athen das klassische Beispiel fortschreitender Demokratisirung vor uns, wie sie auf Grund des Gleichheitsprincips in der gewöhnlichen Auslegung unvermeidlich ist und somit auch die modernen Staaten bedroht, welche sich mit ihrer Entwickelung auf diese Basis, oder besser, diese schiefe Ebene zu stellen versuchen.

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alterthums, Bd. III, 2. Buch.

Allein man könnte einwenden: gerade dieses klassische Beispiel sei wenig geeignet, von solcher Entwickelung abzuschrecken. Gäbe es doch kaum eine andere Epoche in der ganzen Weltgeschichte, die sich an Fülle von grofsen Thaten, von geistigen und künstlerischen Schöpfungen allerersten Ranges jener Entwickelung Athens, die im „Zeitalter des Perikles" gipfelte, an die Seite stellen liefse. Gerade die Demokratie sei der Boden gewesen, der mit unerschöpflicher Freigebigkeit immer neue grofse Männer, immer neue Persönlichkeiten aus sich erzeugt und zur vollen Entfaltung gebracht habe. Und wenn dieser Demokratie auch nur eine kurze Blüthe beschieden gewesen, so sei es doch mehr als genug für ein Volk, es überhaupt einmal zu solcher Blüthe gebracht zu haben, deren Hauch noch durch die Jahrtausende hin die Menschheit durchströmt und erquickt und zu höherem Leben emporgezogen hat. — Und dennoch: den Ausgang, den diese Demokratie Athens im peloponnesischen Kriege genommen, hat keiner der Männer, welche an ihrer Entwickelung gearbeitet haben, gewollt oder auch nur vorhergesehen; sonst hätten sie sicherlich nicht so entschlossen die einmal betretene Bahn weiter verfolgt. Denn nicht an der Uebermacht der Feinde, sondern an der inneren Unfähigkeit zu besonnener und consequenter Politik ist Athen zu Grunde gegangen. Die Zeiten des Glanzes der Demokratie waren die, wo sie noch nicht völlig durchgeführt war, wo es noch etwas zu erkämpfen gab, und wo daher tüchtige Männer, welchen Standes sie auch sein mochten, sich noch zu Ansehen zu bringen vermochten, indem sie dem Volke zu immer weitergehenden Rechten verhalfen. Nur wo dieses Mittel noch zu Gebote steht, wo man dem Volke noch Geschenke zu bieten, noch neue Rechte in Aussicht zu stellen und zu verschaffen vermag, kann man auf einige Dauer der Volksgunst und damit zugleich der eigenen Machtstellung rechnen. Und nur solange dies der Fall ist, wird sich das Volk einer einigermaafsen stetigen und weiter ausschauenden politischen Leitung erfreuen können. Sobald aber die Demokratie durchgeführt, sobald alle Rechte an das Volk selbst vergeben sind, fühlt es sich naturgemäfs Niemandem mehr verbunden und wird sich nur von dem leiten

lassen, dem das Glück günstig ist, und nur solange es ihm günstig ist. So verfällt es immer mehr den gewissenlosen Demagogen, die den Augenblickserfolg allein im Auge haben und die Sorge für das, was später kommen mag, gern den späteren Günstlingen des Volkes überlassen. — So war in der That Perikles, der Vollender der Demokratie, zugleich der letzte grofse Staatsmann, der noch das zur sicheren Leitung der Politik unentbehrliche Maafs von Macht besafs und auch durch bedrohliche Stürme hindurch das Steuer des Staatsschiffes in fester Hand zu halten vermochte. Nach ihm hat Niemand mehr für einige Dauer wirklich über den Massen gestanden; und unaufhaltsam trieb der jeder besonnenen Führung entbehrende Staat dem Untergange entgegen.

Alles in Allem: das Aufkommen grofser Persönlichkeiten ist nicht das Verdienst der Demokratie als solcher, die vielmehr gänzlich unfähig ist, von solchen Persönlichkeiten, wenn sie vorhanden sind, wirklichen Nutzen zu ziehen, ihnen die zu gröfseren Erfolgen nothwendige, gesicherte Wirkungsbasis zu gewähren. Nur die werdende Demokratie ist ein fruchtbarer Boden für das Emporkommen von Tüchtigkeit und Gröfse; und auch sie nicht aus eigenem Verdienst, sondern nur dadurch, dafs man auf Kosten der vorher, in langer historischer Arbeit mühsam aufgebauten Macht- und Rechtsverhältnisse freigebig sein, gleichsam Raubbau treiben kann. — Aber die Demokratisirung eines Staatswesens bleibt immer ein gefährliches Spiel, wenn sie auch eine naheliegende Versuchung ist für den, der die Kraft und Tüchtigkeit zu politischer Führerschaft in sich spürt, sich aber innerhalb der bestehenden, historisch entwickelten Zustände auf keine Art durchzusetzen vermag. Er kann die Massen jeden Augenblick hinter sich haben, sobald er ihnen von den Vorrechten der herrschenden Klassen etwas feil zu bieten vermag. Aber ein Rückschritt auf diesem Wege, wenn man ihn einmal betreten, ist so gut wie ausgeschlossen. Und am Ende des Weges steht die politische Mifsgeburt der radicalen Demokratie mit ihrer völligen Unfähigkeit zu einer auf Gröfse und Dauer angelegten Politik.

In den modernen Staaten hat der Gleichheitsgedanke nur erst im allgemeinen, gleichen Wahlrecht sich durchgesetzt. Seine Weiterführung aber bildet das politische Programm gerade der sich fortschrittlich nennenden, überall „Freiheit“ fordernden Partheien. Und in der That wird auch hier auf der einmal betretenen Bahn eine Umkehr kaum noch möglich sein, wenn man nicht zu den allerbedenklichsten Mitteln greifen will; und selbst auch nur eine Verzögerung des Fortschreitens in der eingeschlagenen Richtung wird das Endergebnifs nicht abwenden können, solange sie sich nur als Vorenthaltung von Rechten darstellt, die in dem principiell einmal als berechtigt zugestandenen Gleichheitsgedanken als Consequenzen enthalten sind. Hier bleibt nichts als die Ueberbietung dieses Gedankens oder doch seiner gewöhnlichen Auslegung durch eine vernünftigere, gesündere, bei der sich eine fruchtbare und dauerhafte Entwickelung des Gemeinwesens erhoffen läfst.

Vergegenwärtigen wir uns einmal die Durchführung des Gleichheitsprincips im heutigen allgemeinen Wahlrecht. Die Stimmberechtigung erstreckt sich principiell auf alle Glieder der Staatsgemeinschaft, soweit sie eine bestimmte Altersgrenze erreicht haben. Jede Stimme ist der anderen gleichberechtigt. Besondere Einsicht wird nicht verlangt; ebensowenig irgend eine besondere berufliche Stellung oder eigener Besitz oder dergleichen. Dafs trotzdem die Frauen vielfach noch ausgeschlossen sind, ist auf solchem Boden nur eine unhaltbare Inconsequenz; wer sie zu vertheidigen unternehmen wollte, würde eben damit die Unvernünftigkeit des allgemeinen Wahlrechts auf der Basis des Gleichheitsgedankens überhaupt zugestehen. — Ebensowenig entspricht die dauernde Festlegung der Wahlkreisabgrenzung dem Gleichheitsprincip, wie es dieses Wahlrecht vertreten will. Man hat mit vollem Recht auf die Unbilligkeit hingewiesen, die durch die Verschiebung der Einwohnerzahl in den einzelnen Kreisen mit der Zeit sich herausstellt. Hat ein Kreis jetzt die drei- oder zehnfache Einwohnerzahl, wie zur Zeit der ursprünglichen Abgrenzung, ein anderer aber sich auf der gleichen Zahl erhalten, so

gilt die Stimme jedes Wählers im ersteren jetzt nur noch ein Drittel oder ein Zehntel so viel, wie die eines Wählers im letzteren. Wer das vertheidigen will, greift wiederum gerade das Princip des allgemeinen Wahlrechts an. — Bedenklicher aber noch ist an diesem Wahlkreis-System, dafs gewisse Interessengruppen überhaupt gar keine Aussicht auf Vertretung haben, da sie der Natur der Sache nach in jedem einzelnen Wahlkreis nur eine Minorität bilden können. Und dennoch kann ihre Gesammtzahl sehr wohl so grofs sein, dafs ihr bei wirklicher Durchführung des Gleichheitsgedankens wenigstens einige Vertreter zukämen, oder wäre es auch Einer nur. So wird z. B. der Lehrer- und Gelehrtenstand (einschliefslich der Geistlichen, Aerzte und Juristen, der Künstler, Schriftsteller etc.) selbstverständlich in jedem einzelnen Wahlkreise nur eine bescheidene Minorität bilden können. Seine Interessen gelangen als solche mithin überhaupt nicht zur Vertretung. Und doch ist gerade er wie kein anderer dazu berufen, über die blos materiellen und Tagesinteressen hinaus den Blick auf das Ganze des nationalen Geisteslebens zu richten. Seine Mitwirkung an der Gesetzgebung würde somit gerade vom politischen Gesichtspunkte aus von gröfster Bedeutsamkeit sein. Anstatt dessen aber geschieht es vielmehr, dafs dieser Stand, obschon er in einem „Verfassungsstaate" lebt, doch vielfach der ganz persönlichen Willkürherrschaft einzelner Regierungsorgane ausgesetzt ist, und dafs er — bei diesem System — auch keinerlei Handhabe besitzt, seine Interessen an maafsgebender Stelle zur Geltung zu bringen.

Ein anderer Mifsstand des Wahlkreissystems ist es, dafs überall die localen Interessen in den Vordergrund gestellt werden, während die des Ganzen erst in zweiter Linie zur Erwägung gelangen. So werden z. B. die Kreise des tieferen Binnenlandes nur geringes Interesse am Schutz der Küstenstrecken oder am Ausbau der Flotte bezeigen, da ja davon nur die an der Küste belegenen Kreise actuell berührt werden, die anderen höchstens erst mittelbar. Unter diesen Umständen können aber naturgemäfs leicht höchst bedeutsame Interessen des Ganzen sehr wesentlich zu kurz kommen. — Welche Uebelstände ferner

mit dem Princip der Majoritätsentscheidung verbunden sind, haben wir früher bereits berührt;[1]) es zeigte sich, wie wenig die Durchführung dieses Princips der allgemeinen Freiheit, die man doch will, in Wahrheit nur angemessen ist.

Das Entscheidende aber ist: die Gesetzgebung wird hier in Abhängigkeit gebracht von einem Mechanismus, bei dem nirgend die Einsicht, sondern überall die egoistischen, auf das greifbar Materielle gerichteten Instincte zur Geltung gelangen müssen. Denn auch die Abgeordneten, die nun gewählt sind und die Volksvertretung repräsentiren sollen, dürfen nur in höchst beschränktem Maafse der eigenen Einsicht folgen; vielmehr sind sie überall an das politische Programm der Parthei gebunden, die sie als ihre Candidaten aufgestellt hat. Und so könnten im Grunde die vielen und langwierigen Verhandlungen und Reden im Parlamente zum weitaus gröfsten Theile erspart werden, da in allen wichtigeren Fragen lange vorher schon entschieden ist, wie ein jeder stimmen mufs, und Niemand sich durch noch so überzeugende Gründe des Anderen umstimmen lassen darf, selbst wenn er ihm innerlich Recht geben wollte. Es liegt im System als solchem: wo allgemeine Volksvertretung, bei der ein Jeder gleiches Stimmrecht hat, die Gesetzgebung oder doch die Mitwirkung daran in die Hand nimmt, da will sie vor Allem die Wünsche und Bedürfnisse der Einzelnen befriedigen; und da jedem Einzelnen seine Privatinteressen am nächsten liegen, da er sie auch möglichst kräftig geltend machen mufs, wenn sie nicht durch die der Anderen immer wieder benachtheiligt werden sollen, so wird eben damit der Kampf gerade um die materiellsten Interessen am lebhaftesten entfesselt und der Egoismus einem Jeden nahezu zur Nothwendigkeit gemacht. Dieser Kampf organisirt sich dann im Partheiwesen, indem die in einer Reihe von Interessen Uebereinstimmenden sich zu engerer Gemeinschaft, zu gemeinsamem Kampfe gegen die anderen Interessengruppen zusammenschliefsen. Den Partheien aber ist nunmehr der Kampf um die Macht, um den mafsgebenden Einflufs im

---

[1]) Vgl. oben S. 194 f.

Staate naturgemäfs die Hauptsache. Ihre eigenen Interessen will eine jede durchsetzen oder doch in erster Linie berücksichtigt sehen von der Regierung. Wie weit dabei das Wohl des Ganzen, des Staates gewahrt und gefördert wird, das zu erwägen, hält sie für Sache der Regierung, der sie andererseits doch wiederum — im Interesse der „Freiheit“ — am liebsten alle Macht aus der Hand nehmen möchte. Und in der That liegt die Gefahr nur allzu nahe, — namentlich wenn die Regierung einmal in schwächeren Händen liegt, — dafs die Vertreter dieser Regierung sich die Schwierigkeit lieber zu ersparen suchen, einem widerspenstigen Parlament Forderungen, die im Interesse des Ganzen an sich recht wünschenswerth wären, erst mühsam abzuringen. Sie haben es ja viel leichter, sich kurzweg auf den „constitutionellen“ Standpunkt zu stellen, sich von den Mehrheitsbeschlüssen des Parlamentes die Richtlinien des eigenen Regimentes einfach vorzeichnen zu lassen. So würde zuletzt, je weiter sich die Selbstregierung des Volkes auf der Allgleichheitsbasis durchsetzt, Niemand mehr vorhanden sein, der die Verantwortung für die Leitung der Politik in vollem Umfange zu tragen vermöchte: die Wählenden schon gewifs nicht; denn sie können unmöglich insgesammt den Ueberblick über die gesammte politische Lage in dem Maafse besitzen, wie er zu zielbewufster Inscenirung zusammenhängender Actionen unentbehrlich ist, welche das Staatswohl nicht nur für den Augenblick, sondern auch für die fernere Zukunft zweckmäfsig wahrzunehmen geeignet sind. Ebensowenig aber können die Abgeordneten die volle Verantwortung übernehmen, da sie ja vor Allem die Sonderinteressen der Parthei zu vertreten haben. Endlich auch die Regierung nicht, da sie nicht mehr die Kraft oder die Macht besitzt, selbständig Politik zu treiben, sondern sich von der Majorität den Curs bestimmen läfst oder lassen mufs. — Es ist klar, dafs, wenn die Entwickelung erst so weit gekommen ist, genau so, wie in der antiken Demokratie Athens, jede grofszügige, Ziele und Kräfte besonnen einschätzende Politik unmöglich werden mufs.

Das vereinte Gewicht all' dieser Uebelstände, welche im Gefolge des Gleichheitsgedankens in seiner üblichen Auslegung überall um so sicherer sich einstellen müssen, je vollständiger er sich in praktischen Institutionen durchsetzt, reicht jedoch keineswegs hin, diesen Gedanken überhaupt in Mifscredit zu bringen. Es ist richtig, er erscheint in der Fassung, in der wir ihn bisher allein betrachtet, so gefährlich, so verhängnifsvoll, dafs man sehr geneigt sein möchte, ihn sogleich überhaupt fallen zu lassen, und lieber die Ungleichheit, trotz ihrer offenbaren Unbilligkeit, als etwas eben Unvermeidliches, als das immer noch kleinere Uebel, in Kauf zu nehmen. Es wird daher zweckmäfsig sein, bevor wir etwa zu dem Versuche einer fruchtbareren Ausdeutung des Gleichheitsprincips übergehen, vorerst einmal uns Verfassungen zu vergegenwärtigen, die dieses Princip überhaupt nicht zum obersten Mafsstabe nehmen, vielmehr die Berechtigung einer Bevorzugung Einzelner oder auch gewisser Gesellschaftsklassen, einzelner Stände, von vorn herein anerkennen. Als geschichtliche Wirklichkeit besteht solche Ungleichheit eigentlich überall und hat auch wohl zu allen Zeiten bestanden. Eine absolute Demokratie, in der wirklich ein Jeder gleiches Recht genofs, hat es niemals gegeben; auch Athen hatte immer noch seine Sclaven, deren Ausschliefsung von den politischen Rechten einfach als selbstverständlich galt. Ueberall hat die Vertheilung der politischen Macht ihre Geschichte und hat eben damit dasjenige Existenzrecht für sich, das jedem einmal Bestehenden, in stetiger Entwickelung so Gewordenen thatsächlich sehr allgemein zuerkannt wird. Diese historische Entwickelung geht, wie es scheint, schon auf die Anfänge der Staatenbildung zurück und wird durch die überall wiederkehrenden Formen der grofsen politischen Prozesse der Staatsentwickelung, insbesondere durch Wanderungen und Eroberungszüge, äufsere und innere Kriege, sehr regelmäfsig in die gleichen Bahnen geleitet. So finden wir immer wieder die Herausbildung bestimmter Stände innerhalb des Staatsganzen, — vor Allem eines Adelsstandes, der aus dem Kriegerstande hervorgeht, mit besonderen Vorrechten gegenüber dem Bürgerstande, während Handwerker und Bauern meist ganz von

dem politischen Einflufs ausgeschlossen blieben, — auch da, wo ihnen formell einige Rechte zugestanden waren. Und ebenso finden wir sehr allgemein Fürsten und Könige an der Spitze der Staaten im Besitze besonderer, meist erblich übertragbarer Vorrechte. — In weiterer Entwickelung aber pflegt überall noch eine Standes- und entsprechende Machtabstufung durch die Herausbildung einer Geld- oder Vermögens-Aristokratie sich einzustellen, welche die älteren, primären Standes-Unterschiede zum Theil durchkreuzt.

Alle diese Vorrechte und Ungleichheiten möchte nun aber die moderne demokratische Vorliebe für die Theorie des Gleichheitsprincips nivelliren; und in der That würden sie der Durchführung dieses Gedankens in jeder Fassung entgegen sein. Es entsteht somit die Frage, in wie weit auch auf solchem Boden doch eine Verfassung möglich wäre, bei der das für uns überall grundlegende Freiheitsinteresse genügende Berücksichtigung fände. — Nun ist von vorn herein klar, dafs Vorrechte Einzelner oder eines Standes so lange noch keine principielle Bevorzugung vor den Anderen bedeuten, so lange sie nur der Ertrag der eigenen Tüchtigkeit und Kraftentfaltung des Bevorzugten selbst sind, — so lange also jedem Anderen bei gleicher Tüchtigkeit dasselbe Vorrecht principiell erreichbar ist. So spitzt sich denn sogleich das Problem dahin zu, ob die erbliche Uebertragung von Vorrechten auf Nachkommen, die doch noch keine fertigen Verdienste mit auf die Welt bringen, auch noch berechtigt sein kann, oder ob nicht dadurch vielmehr eine Beeinträchtigung der Freiheit der Anderen eintreten mufs, die dann auch dem Interesse des Ganzen nothwendig Eintrag thut.

Am augenfälligsten tritt diese Gefahr bei der erblichen Uebertragung des Vermögens hervor, — zumal wenn man die durch allgemein verbreitete Institutionen ermöglichte beständige Zinsvermehrung eines jeden Capitals ohne jegliche Arbeitsleistung in Rücksicht zieht. Damit ist eine Herrschaft des Capitals möglich gemacht, die dem Einzelnen ohne das mindeste Verdienst seinerseits eine Macht über Tausende von Besitzlosen mühelos in die Hände spielt, — ein Mifsverhältnifs, das mit

Recht immer wieder in's Feld geführt wird, wo man an der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung Kritik übt. — Doch dieses Problem der Macht des Geldes liegt mehr auf dem Gebiete des wirthschaftspolitischen Volkslebens; das historisch nationale Leben des Staates wird weniger davon berührt. So dürfen wir es vor der Hand zurückstellen, um es erst später, in anderem Zusammenhange wieder aufzunehmen.

Anders steht es mit der Erblichkeit des Standesansehens und der Standesvorrechte. Sie gehören gerade wesentlich der Sphäre des nationalen Lebens an, sind in historischer Entwickelung aus diesem hervorgewachsen und beruhen auf keinem anderen realen Machtfactor, als eben der historischen Tradition. Dem entsprechend sind denn auch diese Privilegien durch die Fortschritte der Gleichheitsbestrebungen in den Verfassungsstaaten immer mehr eingeschränkt und aufgehoben worden, so daſs eine rechtlich festgelegte Ausnahmestellung kaum noch an irgend einem wichtigeren Punkte besteht. Nur factisch findet von Seiten der Regierung immer noch in weitem Maaſse eine Bevorzugung des Adels statt, so daſs doch das Problem zur Zeit noch keineswegs gegenstandslos geworden ist, in wie weit etwa solche Bevorzugung in sich selbst gerechtfertigt ist.

Nun kann es wohl kaum zweifelhaft sein, daſs es noch keinen Anspruch auf irgend ein Vorrecht vor Anderen giebt, wenn man nur auf Verdienste der Vorfahren, — und vielleicht schon sehr weit in der Ahnenreihe zurückliegender, — hinzuweisen vermag, anstatt daſs die eigene Tüchtigkeit und deren Bewährung allererst zu einer solchen Heraushebung aus der groſsen Masse hätte den Anlaſs bieten sollen. Darin würde, wie es scheint, immer eine Benachtheiligung der Anderen und eine Schädigung des Ganzen liegen. Nur die Qualification der Persönlichkeit selbst darf offenbar entscheidend sein für die Stellung innerhalb des Ganzen, die sie einnimmt, für den Einfluſs, den sie auf dieses Ganze und seine Entwickelung ausüben soll. — Auf der anderen Seite darf jedoch auch nicht übersehen werden, daſs die innerhalb eines Standes durch viele Generationen hindurch gepflegten Traditionen immer ein Factor bleiben, der von

Bedeutung sein kann. Für eine Reihe wichtiger Bethätigungen im staatlichen Leben ist es keineswegs gleichgültig, in welcher Atmosphäre, in welchen Anschauungen und Gewohnheiten man aufgewachsen ist, welcherlei Denk- und Empfindungsweise uns von früh auf überall nahe getreten und so gleichsam zur anderen Natur geworden ist. Sofern also etwa der Adelstand bestimmte Traditionen mit besonderem Eifer, mit einer gewissen Zähigkeit überall festhält, und dieses Festhalten sich geradezu zur Ehrensache macht, mufs eine Bevorzugung seiner Glieder da, wo diese von ihm gepflegten traditionellen Eigenschaften besonders günstige Aussichten für die zweckmäfsige Ausfüllung einer Stellung eröffnen, den Organen der Regierung zweifellos erlaubt sein. Nur freilich darf diese Vergünstigung niemals so weit gehen, dafs auch da noch, wo die betreffende Persönlichkeit notorisch *nicht* auf der Höhe der dazu erforderlichen Begabung und Befähigung steht, nun dennoch die blose Zugehörigkeit zum Adelsstande schon als genügender Grund genommen wird, alle entgegenstehenden Bedenken einfach bei Seite zu setzen. Je mehr der Adel auf eine bevorzugte Stellung im Staatsganzen Werth legt, umsomehr erwächst ihm gerade die Pflicht, die entsprechende persönliche Tüchtigkeit auch in besonderem Maafse überall zu bewähren. Es kann ihm nichts verhängnifsvoller sein, als etwa der Versuch einer solidarischen gegenseitigen Unterstützung, welche sich die Emporbringung *möglichst vieler* seiner Glieder, gleichviel wie sie sich im Einzelnen dazu qualificiren mögen, zur Aufgabe stellen wollte.

Eine besondere Bedeutung kann die Pflege bestimmter Traditionen innerhalb des Standes da empfangen, wo die Regierung selber in gleicher Weise unter den Gliedern einer Familie erblich ist, und so gleichfalls auf Erhaltung gewisser Traditionen Werth legt. Hier kann dann die Zusammenstimmung in solchen Traditionen eine Bevorzugung des dadurch der Regierung nahe gebrachten Standes leicht herbeiführen und in gewissem Sinne wohl rechtfertigen. Und so gehört denn in der That der Regel nach die Treue gegen das Herrscherhaus zu den besonderen Traditionen des Adels, — wenn sie auch freilich an die Be-

dingung der Gegenseitigkeit geknüpft erscheint und oft genug schon in schwere Feindseligkeit übergegangen ist, wo einmal der Herrscher Wege einschlug, die dem Bürgerthum auf Kosten des Adels zu Gute kamen. Jedenfalls hat es hier die Regierung mit einer geschlossenen, in sich zuverlässigen Macht zu thun, die sie bei geschickter Leitung und gegen entsprechende Zugeständnisse für ihre Zwecke nutzbar zu machen immer im Stande sein wird. Dem gegenüber wird das Bürgerthum mit seinem im Allgemeinen viel weniger geschichtlichen Standesbewufstsein niemals eine so geschlossene Einheit mit so stetigen Interessen und traditionellen Gesinnungsmomenten darstellen, auf welche die Regierung jeder Zeit rechnen könnte.

Nach alledem ist so viel klar, dafs das Problem erblicher Uebertragung einer gewissen Bevorzugtheit in Bezug auf den Adel nicht einfach nach abstracten Theorien auf Grund des Gleichheitsprincips wird entschieden werden dürfen. Vielmehr kreuzt sich hier mit dem theoretisch-nationalen der historisch-reale Gesichtspunkt, der die Traditionen mit berücksichtigt, die in diesem Stande üblich sind. So wird es also jeweilig auf den Adel und seine Haltung selbst ankommen, auf seine allgemeine Stellungnahme zu den Interessen des Ganzen, ob und wie weit ihm Privilegien in irgend welcher Form zugestanden werden können. Blose Rechte ohne entsprechende werthvolle Leistungen würde er auf die Dauer keinesfalls behaupten können; und das einmal Verlorene wäre in einer Zeit. die so ausgesprochen unter dem Zeichen fortschreitender Gleichmachung Aller steht, wie die unsrige, niemals zurückzugewinnen.

Kann somit schon gegenüber dem Adel das rein theoretische Interesse des Gleichheitsgedankens nicht für sich allein den Ausschlag geben, so ist das noch viel weniger der Fall gegenüber dem erblichen Königthum. Das Moment der Stetigkeit, das wir dort in dem Festhalten an bestimmten Traditionen und dem Hochhalten der ihnen entsprechenden Denkweise gegeben fanden, und das wir als werthvolle Grundlage für die Heranziehung des Standes zu bestimmten Stellungen und Aufgaben

im Staatsganzen erkannten: eben dieses Moment wird beim König, oder allgemein, beim Herrscher eines Landes noch ungleich stärker in Frage kommen. Gerade je mehr wir für die Organisation der Gemeinschaft Stetigkeit und Zuverlässigkeit verlangen mufsten, um einen möglichst ausgiebigen Boden für weiter ausgreifendes Handeln dadurch gesichert zu sehen: umsomehr werden wir auch wünschen müssen, dafs das Oberhaupt des Staates in sich einige Garantie bietet für eine stetige, consequente Leitung des Ganzen, so dafs überall auf einigermaafsen d a u e r n d e Zustände und Verhältnisse gerechnet werden darf. Dafür ist nun im Allgemeinen die beste Garantie gegeben, wenn die oberste Leitung der Regierung nicht nur lebenslänglich in der Hand derselben Persönlichkeit liegt, sondern auch nachher nur auf Solche übertragbar ist, die schon von früh auf mit den dort befolgten Traditionen und Grundsätzen verwachsen sind, also die Nachkommen des früheren Herrschers. Und damit nirgend erst die Gefahr einer Störung der festen Ordnung eintritt, mufs — vom gleichen Gesichtspunkte aus — sogar weiter gewünscht werden, dafs diese erbliche Uebertragung der höchsten Gewalt gesetzlich festgelegt ist, und somit jedem Versuche, den Thron in andere Hände zu bringen und dadurch die Ordnung der Dinge in neue, unberechenbare Bahnen zu leiten, von vorn herein der Boden entzogen wird. — In der That werden gerade in diesem Punkte republikanische Staatsgebilde, — und zwar umsomehr, je demokratischer sie sind, — gegenüber erblichen Monarchien immer im Nachtheil bleiben. Dort besteht immer die Möglichkeit, einen Systemwechsel herbeizuführen; und so wird es auch immer Partheien geben, die es gerade als ihre Aufgabe betrachten, auf solch' eine Umgestaltung der leitenden Grundsätze, welche gegenwärtig den Gang der Dinge bestimmen, beständig hinzuarbeiten. Eben damit aber ist die Entwickelung des gesammten social-politischen Lebens beständigen Schwankungen ausgesetzt. Man kann sich auf die Institutionen, die darauf begründet sind, niemals als auf etwas Dauerndes verlassen. Und da ihnen dieses Vertrauen fehlt, da Niemand allzu viel zu unternehmen wagt, was nur

unter Voraussetzung ihrer Dauerhaftigkeit Erfolg versprechen würde, so sind sie auch kaum jemals in der Lage, sich in allüberzeugender Weise zu bewähren, ihren eigentlichen, tiefsten Werth überhaupt zu entfalten. Es wird ihnen dazu viel zu wenig Gelegenheit geboten werden. Im erblichen Königthum dagegen ist, so viel das bei menschlichen Einrichtungen erreichbar scheint, auf's umfassendste dafür gesorgt, oder kann doch dafür gesorgt werden, dafs im Grofsen und Ganzen Stetigkeit herrscht, und dafs nicht alles glücklich Errungene jeden Augenblick durch Partheikämpfe und deren unberechenbare Eventualitäten wieder in Frage gestellt werden kann. Von hier aus betrachtet, ist das sittliche Freiheitsinteresse in der Erbmonarchie unvergleichlich besser gewahrt, als in der demokratischen Republik. Denn indem diese letztere jeglicher Freiheit, wie wenig sie auch diesen Namen verdienen mag, den weitesten Spielraum gewähren möchte, beengt sie eben damit die Wirkungssphäre des auf echter Freiheit sich gründenden Wollens und erschwert es diesem auf's äufserste, sich wahrhaft grofse und weit in die Zukunft hinausgreifende Ziele zu setzen. — Wer hier zur Widerlegung auf das Beispiel eines Cäsar oder Napoleon hinweisen wollte, der würde zwar in sofern im Rechte sein, als jene Männer beweisen, dafs auch aufserhalb des erblichen Königthums ein Aufstreben zu gewaltigsten, umfassendsten Zielen möglich ist. Allein er würde damit der Republik als solcher doch nicht zu Hülfe gekommen sein. Denn jene Alles überwindende Gröfse der beiden Männer war auf dem Boden der Republik nicht möglich, ohne den Rahmen dieser Staatsform zu sprengen und sie durch persönliches Gewaltregiment und Machtentfaltung eben da zu ergänzen, wo sie sich so unzulänglich zeigte, — in der Begründung einer festen Ordnung der Dinge, auf deren Bestand man nunmehr im Vertrauen auf die Machtstellung des Herrschers mit einiger Sicherheit rechnen konnte.

Diesem Vorzuge des erblichen Königsthums stehen nun freilich auch Nachtheile gegenüber, Momente, welche unter Umständen der allgemeinen Freiheit gefährlich werden können. Zu diesen Nachtheilen rechnen wir nicht die mit der Erb-

monarchie selbstverständlich verbundene Thatsache, dafs hier die höchste Stelle im Staate nicht dem Wettkampf der persönlichen Tüchtigkeit geöffnet ist, dafs also im günstigsten Falle erst die zweite und die weiteren Stellen einem Jeden, je nach Mafsgabe seiner Verdienste und Leistungen zugänglich sind. Denn eben dies würde um des Vortheils willen, den das Königthum bietet, in Kauf zu nehmen sein. Solange nicht andere Staatsformen gefunden sind, die dem Bedürfnifs der Stetigkeit besser oder doch gleich gut Rechnung tragen, würde — eben von einem höheren Freiheitsinteresse aus — dieses geringere Opfer von Freiheit gebracht werden müssen. Dagegen ist es in der That ein Uebelstand, dafs bei der Erbmonarchie keinerlei Sicherheit gegeben ist, dafs nicht auch einmal ganz ungeeignete Persönlichkeiten die höchste Gewalt im Staate üben, und dafs sie trotz ihrer vielleicht im höchsten Maafse unheilvollen Wirksamkeit alsdann doch auf keinerlei gesetzliche Art aus ihrer Stellung beseitigt werden können. Mögen die Bedingungen im Allgemeinen auch noch so günstig dafür liegen, dafs die Nachkommen der Monarchen auf den Bahnen weiterschreiten, welche die Arbeit der Vorfahren ihnen gewiesen; mag die Hochhaltung der Herrschertraditionen innerhalb der beiderseitigen elterlichen Familienhäuser, mag die hier gegebene Möglichkeit einer in allen Punkten auf's Beste und Höchste angelegten Erziehung, mag endlich das unmittelbar persönliche Miterleben der Bestrebungen und Kämpfe des Vaters dem Nachkommen zu Gute kommen und das eigenste Interesse des Letzteren ihn zur besten Ausfüllung seiner verantwortungsvollen, hohen Stellung antreiben: die Geschichte giebt uns doch Beispiele genug, wo trotz alledem Männer auf den Thron gelangt sind, die ihrer Aufgabe in keiner Weise gewachsen waren, oft genug auch nicht einmal die Absicht hatten, sich um diese Aufgabe zu kümmern. Und diese Gefahr wird schwerlich sich principiell ausschliefsen lassen. Denn eben jene im Allgemeinen für die Entwickelung der Nachkommen günstigen Umstände haben doch auch ihre Kehrseite. Zunächst: da die Monarchen-Ehen keineswegs immer auf jener höchsten Gesinnungs- und Idealgemeinschaft begründet werden,

welche wir für die Ehe, wo sie auf der uns erreichbaren sittlichen Höhe stehen soll, fordern mufsten, da hier vielmehr auch politische Erwägungen vielfach mit hereinspielen, und überdies der Kreis, innerhalb dessen ein regierender Fürst — zufolge allgemeiner Tradition — zu wählen vermag, immer nur ein beschränkter ist, so ist schon in Betreff der erblich übertragenen Eigenschaften und Anlagen der Nachkommen oft genug die wünschenswerthe Sicherheit gar nicht gegeben, dafs sie den Anschauungen und Traditionen des Herrschers sich anpassen und im Sinne dieser letzteren allein sich entwickeln werden. Oft genug werden fremdartige Momente, die vielleicht aus der mütterlichen Familie herstammen, mit hereinspielen und sich geltend machen. Allein selbst wenn wir diese Gefahr, die sich ja vielleicht vermeiden liefse, bei Seite lassen, bleibt doch immer die Möglichkeit offen, dafs bei den Nachkommen die empfangene Begabung auf ganz anderem Felde liegt, als da, wo ihr hohes Amt es erfordert, oder dafs überhaupt nur eine minderwerthige Begabung vorhanden ist. Dazu kommt, dafs der persönliche Einflufs des Herrschers auf die Nachkommen und deren Erziehung und Bildung doch der Regel nach nur sehr beschränkt wird sein können; die eigenen Regierungspflichten werden ihn viel zu sehr in Anspruch nehmen, als dafs er sich selbst in nennenswerthem Maafse noch der Erziehungsaufgabe widmen könnte. — Endlich aber liegt noch eine besondere Gefahr in der einzigartigen Ausnahmestellung, welche der Erbe der höchsten Gewalt im Staate von früh auf einnimmt. Diese erschwert naturgemäfs jede unbefangene Entwickelung auf's äufserste. Dem Thronerben begegnen die Menschen von vorn herein anders, als Anderen. Er lernt sie niemals kennen, wie sie sind, sondern nur so, wie sie sich ihm, als dem Thronerben, zu geben für nöthig oder nützlich halten. Ungeschick und Mangel an persönlicher Würde auf Seiten der Persönlichkeiten der näheren Umgebung bringen es auf dem Boden dieser Ausnahmestellung immer nur allzu leicht dahin, dafs in dem künftigen Herrscher ein Selbstgefühl gefährlicher Art erweckt wird, als sei er gleichsam ein höheres Wesen, von der Gottheit in besonderer Weise „begnadet“, — nicht etwa

nur durch die hohe Aufgabe, die ihm hier zu Theil geworden, sondern auch durch Verleihung einer höheren Einsicht und Weisheit, die sich über alle Erfahrung und Einsicht Anderer weit erhaben glauben dürfte. Das alles sind Quellen schwerer Gefahren für den Herrscher selbst und mit ihm für sein Volk, Gefahren, wie sie in der Erscheinung des Cäsarenwahns in der Römischen Geschichte, — und nicht nur dort, — auf's bedenklichste zu Tage getreten sind. — Nicht minder bedenklich aber, als diese gleichsam in der Fürstenpsychologie begründeten Gefahren, ist die Gefahr, die dem Herrscher von Seiten seiner engeren Umgebung droht. Der ungeheure Einfluſs, der dem Landesherrn zusteht, hat etwas Verlockendes für allerhand Streberseelen und Hofcreaturen. Sie hoffen, sich diesen Einfluſs für ihr eigenes Fortkommen zu Nutze machen zu können, falls sie es nur verstehen, den Monarchen sich geneigt zu erhalten. Dazu aber glauben sie weniger der persönlichen Tüchtigkeit zu bedürfen, als der Kunst, sich jeder Herrscherlaune gefällig zu zeigen, überall zu loben und zu schmeicheln und sich selbst als dienstbares Werkzeug für etwaige Privatliebhabereien des Fürsten herzugeben. Dieses Heer der Höflinge wird naturgemäſs leicht einen unheilvollen, verwirrenden Einfluſs auf den Herrscher üben; er wird im Allgemeinen nicht die Zeit haben, oft auch weder Neigung, noch Fähigkeit, all' die Creaturen, die sich an ihn herandrängen, genau kennen zu lernen und zu erfahren, welche Gesinnung sich hinter der gefälligen Oberfläche verbirgt. — Und schwerer wiegend noch ist ein anderes Bedenken: daſs nämlich die Aufgabe eines Staatsoberhauptes fast zu groſs, zu verantwortungsvoll erscheint, als daſs ein Einzelner, der von allen Uebrigen durch seine Geburt getrennt, in eine gewisse Unnahbarkeit entrückt ist, ihr vollauf gerecht werden könnte. Es ist einmal so: von dem Fürsten erwartet ein Jeder nahezu Unfehlbarkeit; und in der That könnte nur jemand, der im Besitze dieses Vorzuges wäre, ohne Gefahr es ertragen, daſs sein ganzes Leben, sein Thun und Lassen beständig an's Licht der Oeffentlichkeit gezogen und allseitig commentirt würde. Dem Monarchen vergönnt man es nicht, wie Anderen, auch einmal ganz nur Mensch zu sein;

überall soll er mustergültig auftreten, sollen seine Worte und Handlungen geeignet sein, Sympathien zu erwecken, den Glauben zu erregen und zu festigen, dafs des Volkes Wohlfahrt bei diesem Regimente überall in besten Händen sei. Er darf nicht erst lange prüfen, nicht experimentiren, ohne sogleich des schwersten Mifstrauens gröfserer Kreise gewärtig zu sein. Ueberall soll er sogleich aus sich selbst heraus das Förderliche, Nothwendige herauserkennen und mit sicherer Hand zur Durchführung bringen. Allen soll er es recht machen, — auch da, wo die Interessen der Einzelnen hoffnungslos auseinandergehen. — Das Alles wäre bei einem blosen Beamten als Träger der höchsten Gewalt ganz anders; von ihm würde solche Uebermenschlichkeit Niemand erwarten oder verlangen. Freilich steht aber diesem Vorzuge, wie er in republicanischen Staatsgebilden ja realisirt sein würde, auf Seiten des Königthums der viel gröfsere gegenüber, dafs hier ein ganz anderes, viel persönlicheres Verhältnifs wechselseitiger Liebe und Treue zwischen Herrscher und Volk sich herausbilden, und so die gesammte Volkskraft sehr viel einheitlicher sich zusammenfassen kann, was der Entwickelung des politisch nationalen Lebens unvergleichlich günstigere Ausblicke eröffnet.

Das Ergebnifs wäre somit beim erblichen Königthum das gleiche, wie beim erblichen Adel: es kommt auf das Königsgeschlecht selbst an, ob es in seinem Wirken und Walten die ihm übertragene Ausnahmestellung zu rechtfertigen vermag, oder nicht. Ein starkes, tüchtiges Herrschergeschlecht bietet die besten Aussichten für das Aufblühen und Gedeihen des nationalen Lebens. Auf der anderen Seite können minder fähige, mehr der Willkür, als der Einsicht folgende Herrscher auch mehr Schaden stiften, als das bei anderen Regierungsformen zu besorgen ist. Und das durch solches Regiment einmal zu Grunde gerichtete oder auch nur geschädigte Ansehen des Königthums wird immer nur äufserst schwer wieder zu festigen sein. — Ueberhaupt aber hat das Regiment auch nur eines einzigen notorisch unfähigen Herrschers leicht Gefahren für das ganze Volk im Gefolge, die zu den schwersten sittlichen Conflicten führen können. Die ganze Sonderstellung des Fürsten bringt es ja mit

sich, dafs er Niemand als Richter über sich hat. Auch da, wo er seine Gewalt einmal offenkundig misbraucht, wo er sich über Gesetze und Rechte hinwegsetzt, ist Niemand da, der die Befugnifs und Vollmacht hätte, ihm das zu wehren. So ist es ein offenes Problem geblieben, was in solchem Falle eigentlich zu geschehen hat. Wo der Druck der Willkürherrschaft sich bis zur Unerträglichkeit steigerte, da hat das Volk vielfach zur ultima ratio der Selbsthülfe, zu gewaltsamer Nothwehr gegriffen. Fürstenmord oder Aufstand und Revolution war dann das Ende solches Regimentes. Immer aber sind die Stimmen sehr getheilt geblieben, wie man über diese Akte der Selbsthülfe zu urtheilen habe. Wo es sich um Beseitigung blofser Usurpatoren oder „Tyrannen“ handelte, da liefs man im Allgemeinen noch die Anwendung von Gewalt gelten. Denn hier geschah dem Gewalthaber ja nur das Gleiche, womit er selbst vorangegangen: hatte er sich selbst durch den Akt der Usurpation aufserhalb alles Gesetzes gestellt, so hatte er auf den Schutz eben dieses Gesetzes auch keinen vollgültigen Anspruch. Allein der ererbten, legitimen Königsgewalt gegenüber hat man vielfach anders geurtheilt. Gegen sie soll es keinerlei Auflehnung geben, unter welchem Vorwande es immer auch sein möge. So hat selbst ein Bismarck die Befreiungsthat Tell's und seiner Genossen als Rebellion schroff verurtheilt, die wir doch sonst — namentlich seit Schiller's begeisterter Verherrlichung — als sittliche That ersten Ranges zu bewundern uns gewöhnt haben. Und freilich, es würde der Idee des Königthums völlig widerstreiten, wenn man jeden Augenblick das Recht hätte, sich seiner zu entledigen, sobald man die Ueberzeugung gewonnen zu haben glaubte, dafs der Monarch seine Pflichten verletzt habe. Wollte man ein derartiges Zu-Gericht-Sitzen der Beherrschten über den Herrscher principiell als berechtigt anerkennen, so würde eben damit gerade der werthvollste Vorzug des Königthums, — die Gewährung der Sicherheit für eine feste Ordnung der Dinge und eine ruhige, stetige Entwickelung, — dauernd in Frage gestellt. Dem Parthei-treiben, dem Intrigiren wäre Thür und Thor geöffnet, sobald das Oberhaupt des Staates nicht unter allen Umständen sicher wäre

vor Bestrebungen, die seine Beseitigung sich zum Ziele setzen. Und dennoch ist andererseits da, wo der Fürst selbst die gesetzlichen Rechte des Volkes verletzt und mifsachtet, ein Zustand geschaffen, der auf die Dauer unerträglich werden kann und dem zuletzt nur durch ein Unrecht von Seiten des Volkes, durch entschlossene Selbstaufopferung Einzelner für die Freiheit der Gesammtheit, ein Ende gemacht werden kann. Immer aber bleibt die Anwendung von Gewalt oder auch nur die Verweigerung des Gehorsams gegen die staatliche Obrigkeit eine That von schwerster Verantwortung. Denn in dem dadurch erschütterten Staatswesen ist alsbald alle Ordnung gelöst, und Niemand vermag mehr für das aufzukommen, was solch' ein chaotischer Zustand alles zu erzeugen vermag. Wo die Gewalt einmal heraufbeschworen, da ist sie so leicht nicht wieder einzudämmen. Das Vertrauen auf ruhige, gesicherte Zustände ist nur äufserst schwer wieder zu gewinnen; und inzwischen ist all' dem niederen Gesindel, das überall da massenhaft emporwuchert, wo allgemeine Unordnung und Unsicherheit leichte Beute und Straflosigkeit verspricht, das Feld freigegeben, und mit ihm eine immer weiter greifende Verwilderung der Gemüther entfesselt.

Diese Gefahr einer Revolution, welche die Monarchie da bedroht, wo der Herrscher seine Gewalt in einer alles erträgliche Maafs überschreitenden Weise mifsbraucht, wird gewifs im Allgemeinen sehr fernliegend sein. Immerhin ist sie als grofs genug empfunden worden, dafs man in der Mehrzahl der modernen Staaten es nöthig oder doch höchst wünschenswerth gefunden hat, ihr durch eine besondere Ordnung des Staatswesens Rechnung zu tragen. Auf solchem Boden ist die „constitutionelle“ Monarchie erwachsen. In ihr sollen Regierung und Volk beständig in Fühlung mit einander bleiben, und auf diese Weise soll dafür gesorgt sein, dafs Unzufriedenheit und Mifsstimmung im Volke niemals überhand nehmen, dafs es zu gewaltsamen Ausbrüchen niemals kommen kann. Denn eben der Wille des Volkes selbst

soll in der Leitung des Staatsganzen neben dem des Herrschers seine Stelle finden; und dem Monarchen sollen nur diejenigen Befugnisse vorbehalten bleiben, deren er zur Führung der wichtigsten Staatsangelegenheiten unumgänglich bedarf. Zur zweckmäſsigen Durchführung dieser Theilung der obersten Gewalt zwischen Monarch und Volk hat man verschiedene Systeme ersonnen, die sich der Hauptsache nach darin unterscheiden, daſs die einen, die eigentlich „constitutionellen", im Falle von Differenzen dem Könige, die anderen, die sogenannten „parlamentarischen" dem Parlamente, der Volksvertretung die letzte Entscheidung in die Hand geben. — Allein alle diese Systeme bedeuten zuletzt nicht mehr, als blose Compromisse. Eine klare, einwandfreie Lösung des Verfassungsproblems geben sie nicht. Die parlamentarischen Verfassungen machen, in ihre Consequenzen verfolgt, das Königthum eigentlich überflüssig; sie unterscheiden sich von der Republik zuletzt nur noch dem Namen nach. Die constitutionellen wiederum geben trotz aller Betonung der „Verfassung" immer wieder dem Absolutismus Spielraum; nur daſs er auf diesem Boden eine etwas andere Form annimmt. Denn freilich, die Regierungsacte des Monarchen bedürfen, wenn sie rechtsgültige Kraft besitzen sollen, der Gegenzeichnung eines Ministers, der dadurch der Volksvertretung gegenüber die Verantwortlichkeit übernimmt. Allein diese Verantwortlichkeit ist lediglich moralisch; eine rechtliche Handhabe, ihm etwa den Proceſs zu eröffnen oder seine Absetzung zu erzwingen, besteht nicht, und kann auf solchem Boden auch nicht bestehen. Der Monarch allein hat hier das Recht, seine Minister zu erwählen und zu entlassen, wenn nicht das Ganze doch wieder auf Parlamentarismus hinauslaufen soll. Unter diesen Umständen aber werden sich immer Minister finden lassen, die den Gehorsam gegen den Monarchen höher schätzen, als ihre Verantwortlichkeit dem Volke gegenüber. Dem Willen der Volksvertretung entgegen zu sein, bringt ihnen ja keinen unmittelbaren Schaden; sind sie aber dem Herrscher nicht zu Willen, so haben sie ihre sofortige Absetzung zu gewärtigen. — Daſs hier verfassungsmäſsig die Verantwortung für die Regierungshandlungen dem

Monarchen officiell genommen, dem Minister aufgeladen ist, erleichtert zuletzt nur noch den Absolutismus, indem dadurch die Möglichkeit geschaffen wird, dafs dem Herrscher selbst die ganze Schwere der Verantwortung für seine Handlungen gar nicht einmal voll zum Bewufstsein kommt. — So ist dieses künstliche System im letzten Grunde noch mehr, als andere, von den Persönlichkeiten abhängig, die gerade die höchsten Stellen einnehmen. Wo ein einsichtiger Herrscher, dem das Wohl seines Volkes das Höchste ist, mit einem Minister zusammentrifft, der alle Mittel der Staatskunst souverän zu gebrauchen weifs, zugleich aber selber von den historisch nationalen Interessen im Innersten erfüllt ist, da wird sich Vieles und Grofses erreichen lassen, und das System im Allgemeinen sich bewähren. Im anderen Falle aber bietet es vor dem absoluten Königthum einerseits, vor der Republik andererseits, keinen entscheidenden Vorzug. Ja es kann unter Umständen die Nachtheile von beiden in sich vereinigen, indem die in Partheien zerspaltene Volksvertretung die Sorge für die Wohlfahrt des Ganzen nach Möglichkeit der Regierung überläfst, dafür aber um so begehrlicher die egoistisch materiellen und localen Interessen in den Vordergrund stellt, so dafs der Herrscher und sein Minister sich geradezu genöthigt sehen, in allen grofsen National-Angelegenheiten die alleinige Führung für sich in Anspruch zu nehmen. — Aber selbst im günstigsten Falle bleibt bei diesem System die Heranziehung der Volksvertretung auf dem Boden des radikal interpretirten Gleichheitsprincips eine schwere Gefahr: und diese wird nur um so bedenklicher, als man sich allzu leicht in der Meinung über sie hinwegtäuscht, dafs ja die selbständige Regierung dazu da sei und genügen müsse, ihr entgegenzuwirken.

Soll die Volksvertretung zum Heile des Ganzen theilhaben an der Regierung oder gar diese zuletzt ganz selbst übernehmen, so mufs vor Allem durch eine zweckmäfsige Organisation dafür gesorgt sein, dafs in ihr überall umfassendste Einsicht und ein Wille zur Geltung kommt, der losgelöst von allen beschränkt

egoistischen und Parthei-Interessen lediglich das Wohl des Ganzen im Auge hat. Die Sorge um die oberste Spitze des Staates ist bei weitem nicht von solcher Bedeutung, wie die Aufgabe, einen wirklichen Volkswillen zu gewinnen, — einen solchen, den man in jedem Sinne für voll nehmen dürfte, der sich der Bedeutsamkeit seiner Entschliefsungen in vollem Maafse bewufst wäre, und der wirklich im Stande wäre, die Verantwortung dafür zu übernehmen. Wo das erreicht wäre, da würde alsdann auch das Königthum erst seine Vorzüge voll entfalten und die Idee des Constitutionalismus sich wahrhaft bewähren können.

So wenig wir nun im Einzelwesen dessen empirisches Wollen ohne Weiteres schon als wahrhaft eigenes, freies Wollen nehmen konnten, so wenig werden wir in der Summe solcher Willensregungen einer Mehrheit von Einzelwesen sogleich das wahre Wollen dieser Gesammtheit anerkennen können. Dementsprechend können wir das Gleichheitsprincip, in der empirischen Fassung, wie es im allgemeinen gleichen Wahlrecht und dem Majoritätsrecht seinen Ausdruck findet, als Grundlage zur Gewinnung des eigentlichen Volkswillens unmöglich gelten lassen. Auf solchem Boden kann niemals etwas wahrhaft Grofses, Dauerhaftes zu Stande kommen. Allein die Einsicht in die völlige Unzulänglichkeit dieser Grundlage giebt uns noch nicht Auskunft darüber, wie denn nun etwa eine bessere zu gewinnen wäre. — Zwar das Ideal, das es hier zu erstreben gelten würde, läfst sich noch verhältnifsmäfsig leicht bestimmen. Wir würden — im Anschlufs an unsere Begriffsbestimmung der höchsten sittlichen Freiheit — sagen dürfen, dafs ein jeder nur nach Maafsgabe der von ihm bereits errungenen Freiheitsstufe Einflufs auf die oberste Staatsleitung haben dürfe. Und damit würden wir auf das Princip der Gleichheit Aller, aber jetzt in dem Sinne zurückkommen, dafs es einem jeden selbst in die Hand gegeben wäre, bis zu welcher Stufe im Staate er es bringen wolle. — Allein damit wäre praktisch nichts gewonnen. Denn da doch dieses Maafs von Freiheit, die der Einzelne in sich erreicht hat, niemals in baarer Münze aufzählbar ist, da also Niemand eine vollgültige Beurtheilung aller Einzelnen in diesem Punkte sich

anmaafsen dürfte, so fehlt uns jede Möglichkeit, jener obersten Idealforderung eine adäquate Realisirung zu schaffen. Wir würden ihr doch irgend einen bestimmt erkennbaren Maafsstab zur Seite stellen müssen, der eine einigermaafsen sichere Einschätzung der Einzelnen ermöglichte. Hierbei aber werden wir uns immer zuletzt zu Compromissen genöthigt sehen, durch die wir dem ganz in der Sphäre der Innerlichkeit, der nur von innen eigentlich zu beurtheilenden persönlichen Tüchtigkeit liegenden Idealmaafsstabe einen solchen substituiren, der die äufserlich erkennbaren Leistungen und etwa noch das Ansehen, das die Persönlichkeit sich zu erringen wufste, in den Vordergrund stellt und geltend macht. — Und hier beginnen nun die praktischen Schwierigkeiten. Wie soll ein solcher Maafsstab gefunden werden, der ohne allzu offenkundige Unbilligkeit eine Abstufung der Geltung des Einzelnen im Staate herstellen könnte, die der persönlichen Tüchtigkeit und Einsicht im Grofsen und Ganzen entspräche?

Gegenüber der unmittelbaren Gleichsetzung eines Jeden mit jedem Anderen wäre es freilich immer schon ein Fortschritt, wenn man den Einflufs jedes Einzelnen im Staate etwa von der erreichten Altersstufe abhängig machen wollte. So äufserlich das gewifs wäre, es wäre damit doch wenigstens der Thatsache Rechnung getragen, dafs im Allgemeinen ein Jeder sich in beständiger Entwickelung befindet, dafs seine Lebenserfahrung und Weltkenntnifs beständig reifer, sein Wirkungskreis immer gröfser und bedeutsamer zu werden pflegt. — Freilich müfste dabei der im Durchschnitt zu beobachtenden Umbiegung dieser Entwickelung im höheren Alter auch noch irgendwie Rechnung getragen werden; und daraus würden sich zweifellos grofse Schwierigkeiten ergeben, indem je nach der Individualität und der ganzen Lebensweise die Alterserscheinungen bei den Einzelnen zu sehr verschiedenen Zeitpunkten auftreten können, und somit bei allgemeiner Festsetzung einer Altersgrenze für den politischen Einflufs dem Staate oft gerade sehr werthvolle Kräfte verloren gehen würden. — Allein das Hauptbedenken gegen die Altersabstufung liegt nicht an dieser Stelle, sondern in dem ganzen Princip als solchem. Alle jene genannten Fortschritte der Ent-

wickelung des Einzelnen sind ja nicht nothwendige und selbstverständliche Ergebnisse des fortschreitenden Lebensalters, sondern stimmen nur zufällig, und unter besonderen Bedingungen, mit letzterem im Allgemeinen zusammen. Nur wo der Einzelne wirklich mit allen Kräften aufwärts strebt und dabei überall die Richtung auf das objectiv Werthvolle innehält, würde dieses Zusammentreffen so selbstverständlich sein. Würde aber das Alter als solches schon ein Anrecht auf immer wachsende politische Macht verleihen, so wäre eben damit jegliches Verdienst gerade ausgeschaltet und für wachsende Einsicht in Betreff des dem Staate Zuträglichen keinerlei Gewähr geboten. — Dazu kommt aber noch, dafs hier den Unterschieden der individuellen Begabung und deren thatsächlicher Ausbildung in keiner Weise Rechnung getragen ist, dafs also die Stimme des vielleicht ganz urtheilslos Gebliebenen, wenn er nur älter ist, mehr gilt, als die des Einsichtigeren, der aber noch nicht dieselbe Altersstufe erreicht hat. Für sich allein genommen, würde somit der Altersmaafsstab noch keinen sehr grofsen Fortschritt bedeuten gegenüber dem Gleichheitsprincip in der bisher betrachteten empirischen Fassung. Gerade das Fehlerhafte dieses Princips, die unbesehene Gleichsetzung aller Einzelnen, bliebe auch hier noch aufrecht erhalten, wenn auch jedes Mal auf die Glieder der gleichen Altersstufe beschränkt. Gewonnen wäre im Grunde nur, dafs der im Allgemeinen vorauszusetzenden Unreife der untersten Stufe nicht gleich ein allzu grofser Einflufs eröffnet würde. Aber die zu wünschende höchste Repräsentation des Gesammtwillens erhält man auf diese Weise sicher noch nicht.

Es läge nun weiterhin nahe, dafs man, um einen bestimmt fafsbaren Maafsstab zu erlangen, zu einer Einschätzung nach Vermögen und Einkommen seine Zuflucht nähme. Mit dem Besitz pflegt ja im Allgemeinen höhere Bildung und ein weiterer Ueberblick über die gesammten socialen und politischen Verhältnisse Hand in Hand zu gehen; und andererseits ist der, der möglichenfalls viel zu verlieren hat, in ganz anderem Maafse an einer geordneten und sicheren Leitung der gesammten Politik des Staates interessirt, als der Besitzlose, der seine Zwecke und

Ziele überall nur auf das Nächstliegende, auf den Tag zu beschränken genöthigt ist. — Allein trotz alledem: auch dieser Maafsstab würde offenbar allzu äufserlich bleiben und zu sehr viel Unbilligkeit gegen ganze Klassen, sowie zur Unterwerthung gerade recht brauchbarer Kräfte führen, während andere zu unverhältnifsmäfsig grofsem Einflufs im Staate gelangen würden. Denn im Besitz als solchem liegt noch keineswegs die Gewähr für eine Verwendung desselben, die uns als ethisch werthvoll gelten könnte, als Mittel zur Erweiterung der eigenen Wollenssphäre im Interesse höherer Idealbestrebungen. Nach Besitz, nach Reichthum streben recht Viele, und zwar mit einer gewissen Virtuosität, nur um eben reich zu werden und dann ein bequemes, egoistisch sorgenfreies Leben zu führen, vielleicht auch noch, um den Nachkommen ein solches zu ermöglichen. Denn solange das Erbrecht herrscht, fällt ja Diesen mühelos zu, was die Väter erarbeitet. Ihnen würde somit — völlig ohne ihr Verdienst — die Anwendung des in Rede stehenden Maafsstabes ganz ungebührliche Macht in die Hände spielen. — Was den Besitz erst zu sittlichem Werthe zu erheben vermag: das Streben nach einem immer umfassenderen Wirkungskreise als einem Selbstzweck, der ein Wirken der Persönlichkeit in's Grofse, ein erfolgreiches Arbeiten für die Ideale der Menschheit erschlösse,[1]) wird immer nur selten zu finden sein. Und in der That finden wir ja denn auch das Streben nach Reichthum und hohen Einkünften ziemlich allgemein mit einem Odium behaftet, wie es nur in jener übereifrigen Gewinnsucht seine Erklärung findet, und das oft genug bis zur völligen Geringschätzung und Verachtung des Besitzes überhaupt gerade bei sehr hochstehenden sittlichen Persönlichkeiten geführt hat. Und dieser Einschätzung entsprechen denn auch thatsäch die allgemein üblichen, relativ niedrigen Besoldungsverhältnisse gerade im Lehrer- und Gelehrtenstande. Dieser würde somit bei Einführung eines solchen Mafsstabes, der die Stimme des Einzelnen nach der Höhe seines Einkommens wägen würde, in seiner Mitwirkung an der Ge-

[1]) Cf. oben S. 129 ff.

staltung des politischen Lebens äufserst beschränkt sein, während er seinem Bildungsniveau, seiner Einsicht nach offenbar zu viel höherem Einflufs, ja zu einer führenden Stellung berufen wäre.

Es ist klar: eine auf Besitz und Einkommen begründete Verfassung würde die Virtuosen des Geldverdienens in ungebührlicher Weise zu Macht und Einflufs bringen. Und dementsprechend würden sich plutokratische Interessen auch des ganzen Entwickelungsganges des Volkslebens, sowie der Führung der Politik bemächtigen. Eigensucht und Brutalität, wie sie den Plutokraten gewöhnlich eignet, würde alsbald auch dem Ganzen ihren Stempel aufdrücken. — Erst wenn auf anderem Wege bereits dafür gesorgt wäre, dafs überall das Einkommen der Bedeutsamkeit des gesammten Wirkungskreises eines jeden Einzelnen annähernd entspräche, würde ein solcher Mafsstab politischer Machtzuweisung Sinn haben und einigermaafsen gerecht sein können. Nur würde er dann wiederum, wenn solch' eine Zuordnung von Einkommen und Tüchtigkeit einwandfrei gelänge, auch sofort überflüssig werden, und eben die letzteren selbst unmittelbar als Mafsstab verwendet werden können.

Es bleibt somit keine andere Wahl: um den „Volkswillen" zu gewinnen, den wir suchen, in dem wirklich im vollen Umfange das Höchste, das in allem Wollen lebendig ist, das Moment der Freiheit, zum Ausdruck gelangt, müssen wir zu einem Maafsstabe greifen, der gerade die zu solcher höchsten Freiheit erforderten Grundlagen entscheidend in den Vordergrund stellt. Und da diese Freiheit, — abgesehen von der durch die Erziehung erstrebten souveränen Herrschaft der Persönlichkeit über das gesammte Capital des angestammten Wesens mit all' seinen Anlagen und Fähigkeiten, — sehr wesentlich überall auf der erreichten Bildung beruht, so würde eben diese in letzter Instanz für den der betreffenden Persönlichkeit zustehenden politischen Einflufs mafsgebend sein müssen. Denn die Erziehung, so weit sie nicht selbst in der inhaltlichen Bildung besteht, sondern die Schulung des Charakters betrifft, kann ein für allemal

nicht zum Gegenstande der Einschätzung des Einzelnen durch Andere oder durch eine staatliche Behörde gemacht werden, — abgesehen etwa von Ausnahmefällen negativer Art, wo ausgesprochene sittliche Minderwerthigkeit vorliegt. Sittliche Reife mufs bei jedem Erwachsenen als selbstverständlich vorausgesetzt werden; und jeder Versuch, hier Abstufungen zwischen den Einzelnen construiren zu wollen, würde nicht nur an dem Mangel jedes zuverlässigen Kriteriums praktisch scheitern müssen, sondern auch dem berechtigten Selbstgefühl der Persönlichkeit geradezu in's Gesicht schlagen. — Der Bildungs-Maafsstab dagegen ist solchen Bedenken nicht in gleichem Maafse ausgesetzt. Hier handelt es sich niemals um einen so eminent persönlichen Besitz, dessen Fehlen sogleich dem Charakter zugerechnet werden könnte, sondern um etwas viel mehr Objectives, etwas, das von den sittlich mehr indifferenten Geisteskräften erarbeitbar ist. Und thatsächlich findet denn ja auch dieser Maafsstab innerhalb der jetzt bestehenden staatlichen Ordnung bereits eine weitgehende Verwendung, so dafs eine immer weitere Ausdehnung keineswegs unmöglich erscheint.

Dennoch wird man geneigt sein, gerade an diesem Punkte Einspruch zu erheben. Eben die heute schon in so weitem Maafse übliche Bevorrechtung der sogenannten höheren Bildung, wie sie in dem Monopol der Gymnasien in Betreff der höheren Berufsarten ihren Ausdruck gefunden, sei wenig geeignet, den Gedanken einer Erweiterung und Verallgemeinerung solch' einer Rechtsabstufung zu empfehlen. Das Examenwesen mit all' den Mifsständen, die es mit sich zu bringen pflegt, würde alsdann noch ganz andere Dimensionen annehmen; und der Erfolg würde vielfach der sein, dafs ein gutes Gedächtnifs und ein für den Augenblick angelerntes Paradewissen dem Einzelnen zu einem Einflufs verhelfen würden, wie er ihnen nach ihrer eigentlichen Begabung und inneren Tüchtigkeit gar nicht zukäme. Ueberhaupt umfasse das, was wir Bildung nennen, gar viele und verschiedenartige Gebiete von Kenntnissen, unter denen auch zahlreiche seien, welche weder zur Vertiefung der Einsicht, noch zur Bereicherung des Gehaltes der Persönlichkeit das Mindeste

beitragen. Und gerade unter den Gelehrtesten, den eigentlichen Koryphäen der Wissenschaft und Bildung, finde man doch allzu oft eine so bedenkliche Vereinseitigung des ganzen Forschens und Denkens, eine so weitgehende Weltabgewandtheit und Versunkenheit in die Gegenstände ihres eng abgegrenzten Forschungsgebietes, dafs man ernstlich kaum daran denken dürfe, solchen Männern nun etwa den obersten politischen Einflufs in die Hände legen zu wollen. — Und gewifs, diese Einwürfe würden im Hinblick auf die gegenwärtige Sachlage, die vielfach etwas eingerostete Organisation und Betriebsart unseres Bildungswesens nicht ganz unberechtigt sein. Allein sie würden eben nur die Mifsstände treffen, die sich hier im Laufe der Zeit herausgebildet haben, nicht aber das Princip selbst widerlegen. Unser modernes Bildungsmaterial ist allerdings nicht frei von mancherlei blosem Ballast-Wissen. Und die Art, wie wir diese Bildung mittheilen, von Generation zu Generation weiterschleppen, ist keineswegs überall dazu angethan, diesen Uebelstand zu mildern. Man hat allzu häufig das eigentliche oberste Ziel aller Bildung, ja auch nur die Frage danach, aus dem Auge verloren. Und in der That hat auch das Examenwesen viel dazu beigetragen, dafs die Bildung oft mehr in einer Summe von Kenntnissen besteht, als dafs sie ihrem Besitzer das Gefühl einer Erweiterung seines Ausblickes auf eine immer reichere Fülle von Zielen und Idealen eines möglichen Wollens vermittelte. Allein das sind Uebelstände, die sich bei gutem Willen wohl beseitigen lassen, die keineswegs nothwendig mit der Bildung als solcher zusammenhängen. — Wir hatten dem gegenüber von vorn herein den Gedanken der Bildung auf eine andere Basis gestellt. Sie bestand für uns nicht in der Ausrüstung des Individuums mit allen möglichen Kenntnissen, nur etwa um über die betreffenden Gegenstände einmal mitreden zu können, wenn sich Gelegenheit dazu böte. Vielmehr sollte sie uns zum Vollbesitz unserer Freiheit emporhelfen,[1]) indem sie uns möglichst alle von der Menschheit schon erprobten Bethätigungs-Möglichkeiten eines Wollens

[1]) Vgl. oben S. 42 ff.

mit dessen zu erwartenden Folgen vorführte, sowie die Kenntnifs der Mittel zur Durchführung desselben uns darböte und so die umfassendste gegenseitige Abwägung und Werthung dieser Gegenstände möglichen Wollens zum Zwecke eigener Wahl an die Hand gäbe.

Im Anschlufs an diese Zweckbestimmung aller Bildung würde es sich nun vollkommen rechtfertigen, dafs ein jeder in dem Maafse, als er sich solche Bildung angeeignet hat, auch davon Gebrauch zu machen durch die Gemeinschaftsordnung nach Möglichkeit befähigt wird. Und im Besonderen würde die Consequenz darin liegen, dafs auch auf den einzelnen Wollensgebieten der Umfang der einem Jeden zu eröffnenden Wirkungssphäre abgegrenzt wird nach dem Maafse der gerade auf diesem Gebiete von ihm erlangten Bildung. Wer also aus irgend welchen Motiven in die Sphäre des politisch nationalen Lebens mit seinen möglichen Bethätigungen nur wenig eingedrungen ist, dem geschieht doch nachher nur sein eigener Wille, wenn ihm auf diesem Gebiete auch nur verhältnifsmäfsig geringer Spielraum gewährt wird, und umgekehrt. Kurz, es ist nur gerecht und billig, wenn auch eine gewisse fachmännische Bildung von Demjenigen verlangt wird, der einen weiter gehenden politischen Einflufs für sich in Anspruch nehmen möchte.

So treffen wir in diesem Punkte mit Platon zusammen, der den Staat gleichsam zu einer grofsen Erziehungs- und Bildungsanstalt machen wollte. Und in der That wird der Gedanke einer zweckmäfsig ersonnenen Bildungsabstufung zum Zwecke der Zuweisung entsprechenden maafsgebenden Einflusses im Staate sich kaum vermeiden lassen, wenn der Staat wirklich auf die Höhe seiner Leistungsfähigkeit, seiner ethischen Bedeutsamkeit gebracht werden soll. Freilich werden wir Platon nicht so weit folgen, dafs wir den Regierenden, den berufenen Führern des grofsen politischen Lebens des Staates, nun auch ein Bestimmungsrecht selbst über die privatesten Persönlichkeitsangelegenheiten des Einzelnen zugestehen würden. Immer denken wir uns den Staat als eine Organisation, welche überall höchste Freiheit gewährleistet und ihr zugleich, wie es gerade auch

in der Erschliefsung des grofspolitischen Nationallebens geschieht, die reichste Wirkungssphäre darbietet. Allein das Interesse an höchster und machtvollster Entfaltung des politischen Lebens darf doch niemals so weit überspannt werden, dafs darüber das freie Eigenleben der Persönlichkeit zu kurz käme oder gar aufgeopfert werden müfste! Allerdings soll das politische Leben auf die mit der Freiheit des individuellen Lebens der Persönlichkeit nur irgend zu vereinigende Höhe gebracht werden. Das wird aber am Wirksamsten erreicht werden, wenn nirgend der Unverstand oder die Laune in den Besitz der Macht gelangt, sondern überall höchste Bildung und Einsicht die Leitung des Ganzen in Händen hat, und wenn andererseits einem Jeden, der diese besitzt, und in dem Maafse, als er sie besitzt, Macht und Einflufs auf die Gesetzgebung und die politische Leitung des Staates erreichbar ist. — So wird überall das höchste, idealische Wollen an Stelle des blos empirischen, mannigfach bedingten Willkürwollens im Staatsleben die Führung haben; und eben damit wird die Möglichkeit gegeben sein, dafs die volle, höchste Kraft des nationalen Lebens sich im Staate concentrirt, hier ihre vollendete Repräsentation findet.

So würden wir vom theoretisch-principiellen, vom rein rationellen Standpunkte aus zu dem Gedanken einer „Bildungsaristokratie" als maafsgebender Gewalt im Staate gelangen, — wobei allerdings die Voraussetzung ist, dafs diese „Bildung" selbst bereits im Sinne unserer ethischen Grundprincipien bestimmt und begrenzt ist, nicht einfach dem unklaren, diffusen Gemisch von allerhand „interessanten" Wissensstoffen gleichgesetzt wird, das man heutzutage vielfach mit diesem Namen bezeichnet. — Auf der anderen Seite machte uns der praktisch-reale, historische Gesichtspunkt zur Pflicht, im Interesse der Stetigkeit der Gesammtentwickelung, die in der historischen Arbeit der Generationen allmählich herausgebildeten Factoren einer stetigen Tradition nicht ohne Noth auszuschalten und deren Träger in ihrer bevorzugten Machtstellung möglichst zu erhalten, solange sie nicht selbst diesen Traditionen, die sie uns so werthvoll machen, untreu werden. — Die Vereinigung des von diesen beiden

Gesichtspunkten aus zu Fordernden würde unter den gegenwärtigen Verhältnissen wohl am besten in einem constitutionellen, erblichen Königthum zu finden sein, bei dem nun die Vertretung des Volkes durch jene Bildungsaristokratie gegeben wäre, wie wir sie soeben näher bestimmten. Ob unter anderen Verhältnissen, wodurch eine längere Eingewöhnung des Volkes in politische Activität die Verantwortungsfähigkeit der aus ihm hervorgehenden Führer erheblich gesteigert und durch besondere Institutionen die Stetigkeit und Consequenz der obersten Leitung gesichert wäre, das Königthum einmal entbehrlich werden könnte, ist eine mehr praktische, als ethische Frage, deren Lösung wir dem Gange der Geschichte überlassen dürfen. In jedem Falle wäre es verhängnifsvoll, wenn man diese Entwickelung überstürzen wollte. Denn immer wird das erbliche Königthum als historisch einmal begründete, Allen vertraut gewordene Institution unvergleichlich leichteres Spiel haben bei der Lösung der ihm zustehenden politischen Aufgaben, als irgend eine theoretisch noch so wohl ersonnene künstliche Institution. Dem Königthum fügt ein jeder sich leicht. Es ist das Recht des einmal Bestehenden, Eingebürgerten, was ihm überall zu Gute kommt. Und so nimmt es der Einzelne, ohne viel zu fragen, auch da leicht hin, wo es ihm einmal unbequem ist. Einer Institution, die diesen Vorzug nicht aufzuweisen vermag, die man vielmehr selbst erst geschaffen, fügt man sich ungleich schwerer; man ist unzufrieden mit ihr, sobald sie nicht in jedem Punkte das hält, was man sich von ihr versprochen. Ueberdies aber ist man sich in diesem Falle bewufst, ihr jeden Augenblick eine bessere substituiren und damit der gegenwärtigen alle Macht aus der Hand nehmen zu können, so dafs das Gefühl einer dauernden, zuverlässigen Ordnung der Dinge gar nicht aufkommen kann. Dazu kommt aber noch das Moment des Persönlichen, das durch die historische Tradition sich mit dem Königthum verbunden hat. Ein Jeder hat sich gewöhnt, Wohl und Wehe des Volkes zugleich und in erster Linie als Wohl und Wehe des Herrschers und seines Hauses zu empfinden. Mit ihm ist man durch Gefühle der Liebe und Treue historisch verwachsen; und dieses Gefühl

der Zusammengehörigkeit giebt immer wieder einen Rückhalt, auch in Zeiten momentaner Verstimmung und gegenseitiger Mifsverständnisse zwischen Herrscher und Volk. Eine blose Behörde dagegen bleibt immer etwas Unpersönliches, der Liebe des Volkes Unerreichbares; und wo dennoch in ihr einzelne Persönlichkeiten hervortreten, sich „populär" zu machen wissen, da liegt immer die Gefahr nahe, oder doch der Argwohn, ihre Stellung möchte in eine Art von Tyrannis ausarten, und damit einen Charakter annehmen, wie man ihn auf solchem Boden eben nicht will und consequenter Weise auch nicht wollen darf.

Stellt sich somit das erbliche Königthum auf der Basis bildungsaristokratischer Volksvertretung als die für uns relativ vollkommenste Staatsform dar, so können wir uns doch andererseits der Aufgabe nicht völlig entziehen, eine Lösung des Problems auch für den Fall zu versuchen, wo in einem Volke entweder die historische Tradition eines in der allgemeinen Werthschätzung wurzelnden erblichen Königthums fehlt, oder wo das Königthum selbst seine Traditionen principiell verlassen hat und mit dem Volksempfinden in unheilbaren Gegensatz getreten ist. — Es läfst sich vorher sehen, dafs eine allgemeingültige Lösung dieses Problems schwerlich erreichbar sein wird; immer wird man mit den gerade gegebenen historischen Factoren zu rechnen haben, welche dem Versuch einer theoretischen Bestimmung der besten Staatsform überall erst die nothwendige Grundlage geben können. Mehr die Forderungen, die wir an die oberste Staatsgewalt stellen müssen, als die Art, wie sie am besten befriedigt werden können, werden wir festzustellen versuchen müssen. — Was wir hier aber fordern müssen, ist auf Grund der früher gewonnenen Ergebnisse leicht zu erschliefsen.

Zuerst, dafs die Regierung unter allen Umständen eine starke, selbständige Macht bleibt, nicht nur das Organ, die vollziehende Instanz der Beschlüsse der Volksvertretung. Hier mufs ein starker, festgründiger Wille zur Geltung kommen, nicht eine blose Resultante aus den jeweiligen Willensregungen einer beständig wechselnden, buntgemischten Vielheit. Nur so ist eine zielbewufste, einheitlich consequente Führung der gesammten

Politik möglich. Dazu ist aber unerläfslich, dafs die Glieder der Regierung möglichst dauernd die ihnen einmal überwiesene Gewalt in Händen behalten, nicht etwa blos für einen begrenzten Zeitabschnitt, und dafs sie auch nicht jedem Mifserfolge ihrer Politik zum Opfer fallen können. Das gleiche Interesse fordert ferner, dafs der oberste Platz im Staate davor bewahrt bleibt, das Ziel des Ehrgeizes demagogischen Streberthums zu werden, dafs also die Aufnahme in die Regierungsmitgliedschaft nicht schon durch bloses Emporsteigen innerhalb der Volksrangstufen erreichbar wird, auch nicht durch Wahl von Seiten des Volkes, sondern nur durch einen Beschlufs der Regierung selbst, — wobei allerdings Sorge zu tragen wäre, dafs keinerlei blos auf persönlicher Gunst begründete Rücksichten den Ausschlag geben können, und dafs in jedem Falle eine voll auf der Höhe stehende Fachbildung gefordert wird.

Auf der anderen Seite wird selbstverständlich ebenso nachdrücklich darauf zu bestehen sein, dafs die Regierung mit den Wünschen und Bedürfnissen des Volkes in steter Fühlung bleibt, dafs sie vor den Vertrauensmännern des Volkes ihre Entscheidungen begründet und rechtfertigt und dafs sie auch da, wo dies etwa im politischen Interesse öffentlich nicht geschehen kann, wenigstens Einige dieser Vertrauensmänner in ihre Absichten und Pläne einweiht, damit im Volke immer das sichere Gefühl erhalten bleibt, dafs sein eigenstes Interesse überall im höchsten und vollendetsten Maafse zum Austrag gebracht wird. — Dadurch würde ja die Freiheit der Regierenden nicht eingeschränkt, sondern gerade auf eine Basis erhoben, die sie erst wahrhaft fruchtbar und sinnvoll macht. Denn eben, um erfolgreich regieren, im grofsen Stile die Politik des Staates leiten zu können, mufs der Regierende sich in seinen Entschlüssen überall von dem vollen Vertrauen und der überzeugten Zustimmung des Volkes getragen fühlen dürfen; und er wird nur in seltenen Ausnahmefällen, die dann wenigstens nachträglich zu rechtfertigen sein würden, sich vorübergehend auch einmal auf Bahnen bewegen können, die im Gegensatz stehen zum allgemeinen Empfinden des Volkes. — Wenn endlich die Regierung bei der Auswahl neuer Mitglieder

gleichfalls an die obersten Klassen gebunden ist, die sich aus dem Volke selbst emporgearbeitet haben, so ist auch damit dem Freiheitsinteresse des letzteren in vollendetstem Maafse Rechnung getragen.

Im Uebrigen wäre dafür zu sorgen, dafs innerhalb der Glieder der Regierung Einhelligkeit der Entschliefsungen herrscht und Stetigkeit der obersten, leitenden Bestrebungen, dafs also nicht die zufälligen Constellationen des Augenblicks erst zu ebenso zufälligen Augenblicks-Entscheidungen treiben, sondern dafs diese nur die Gelegenheit bilden, bei der die leitenden Ziele schrittweise ihrer Vollendung näher gebracht werden. Immer mufs die Gesammtpolitik in der ganzen Geschichte des Volkes wurzeln und wiederum ihrerseits continuirlich und grofszügig die weitere Geschichte gestalten, in die Zukunft des staatlichen Lebens planvoll vorbereitend und sicherstellend hinübergreifen.

Diesen Forderungen entsprechend würden wir uns die Regierung etwa in folgender Weise organisirt zu denken haben, — wobei jedoch, je nach den gerade gegebenen historischen Factoren, noch der weiteste Spielraum zu Modificationen offengehalten werden müfste. Die oberste Gewalt liegt in den Händen einer Körperschaft, die aus einer genügenden Anzahl von Mitgliedern unter dem Vorsitz eines dieser Glieder besteht. Diesen Vorsitz, mit ausschlaggebender Stimme bei allen bedeutsameren Entscheidungen, führt bis zu einer gewissen Altersgrenze dauernd eine und dieselbe Persönlichkeit, die von den übrigen Gliedern gewählt wird, — möglichst im Anschlufs an die Wünsche der Volksvertretung, so dafs auch dem Bedürfnifs des Volkes, seinem Oberhaupt persönlich sich nahe zu fühlen, Rechnung getragen wird. Dieses Oberhaupt aber kann seine Entschlüsse nur durchsetzen, sofern es sie vorher bei der gemeinsamen Berathung mit den übrigen Regierungsgliedern zur Anerkennung gebracht hat. Alle Regierungsbeschlüsse, einmal actuell geworden, haben dauernde Kraft und bilden für alle späteren Entschlüsse die feststehende Grundlage. — Das Volk andererseits, in der oben angedeuteten Weise mit je nach dem Grade der erworbenen Bildung wachsenden Rechten ausgestattet, würde zwar nicht unmittelbar selbst an

der Regierung theilhaben, wohl aber in seinen Vertretern einen weitgehenden Einfluſs auf deren Entschlieſsungen üben, indem die Regierung verpflichtet wäre, die Wünsche dieser Volksvertretung überall in Rechnung zu ziehen und nicht ohne annehmbare Begründung zurückzuweisen.

Es muſs dem Gange der Geschichte und der Arbeit eines jeden Volkes selbst überlassen bleiben, zu diesen allgemein gehaltenen Umrissen je nach Bedarf und je nach dem zur Verfügung stehenden Material die bestimmteren Züge des lebendigen Staatsbildes, das auf der Höhe der Forderungen des Zeitalters stünde, hinzuzufügen. Anstatt an dieser Stelle der reizvollen Aufgabe weiter nachzugehen, mit der Phantasie dem Entwickelungsgange der Wirklichkeit vorzugreifen und historische Zukunftsconstructionen zu wagen, wenden wir uns einem anderen, der Ethik näher liegenden Probleme zu, nämlich dem Versuche, dem politischen Leben und den ihm dienenden Bestrebungen eines Volkes eine ethische Grundlage zu schaffen oder doch die leitenden Gesichtspunkte aufzusuchen, nach denen solch eine ethische Begründung der Politik etwa zu vollziehen wäre.

B. Politik und Ethik.

In den Bethätigungen des politischen Lebens zeigt ein Volk seine Kraft und Leistungsfähigkeit als Gesammtheit. Je besser es organisirt ist, je mehr es gelingt, in der Regierungsgewalt alle besten Kräfte des Volkes einheitlich zusammenzufassen, zu gemeinsamer Wirksamkeit, zur Arbeit an groſsen gemeinsamen Aufgaben zu vereinigen, um so weiter dehnt sich die Sphäre des Wollensmöglichen aus, und umsomehr vermag auch der Einzelne innerhalb solcher Gesammtheit, sich weitausgreifende Ziele und Aufgaben zu setzen. — Doch nicht jede Machtentfaltung und Machtbethätigung wäre nun schon eine That der Freiheit, wie wir sie als ethisches Ideal hinstellten. Vielmehr gerade je weiter die Wirkungssphäre des eigenen Wollens über die Grenzen blos individueller Interessen hinausreicht, in Interessen Anderer

oder gar einer gröfseren Gesammtheit hinübergreift, umsomehr müssen wir fordern, dafs ein solches Wollen sich seiner Tragweite auch in vollem Umfange bewufst ist. Es soll sich nicht an vergeblichen, überall Widerstand weckenden Aufgaben zerreiben, nicht einem chaotischen Zustande, einem Kampfe Aller gegen Alle entgegentreiben, sondern sich auf fruchtbare, überall freudige Zustimmung und bereitwillige Mitarbeit anregende Ziele richten, sich dem Dauer Versprechenden, dem in sich selbst Lebensfähigen zuwenden; es soll schaffen helfen, was im letzten Grunde die Menschheit weiterbringt, nicht blos vergänglichen, eigensüchtigen Zwecken dient.

Das gilt in besonderem Maafse für den Politiker, den Regierenden, dessen Wollen sich auf das geschichtliche Schicksal eines ganzen Volkes erstreckt. Und damit wäre denn bereits ein Maafsstab gewonnen, nach dem der ethische Werth politischer Bethätigungen zu bemessen wäre. Nicht jedes, wenn auch noch so glänzende Geltendmachen der eigenen Persönlichkeit im Ablauf der Völkergeschicke würde danach schon sittlich gerechtfertigt sein. Es käme vielmehr darauf an, ob solches Kraftaufgebot nur dem Bedürfnifs diente, sich im eigenen Glanze zu sonnen, gleichviel was nachher dabei herauskommen mochte, oder ob es auf wahrhaft grofse, in sich werthvolle Menschheitszwecke angelegt war, mochte ihnen auch die vollendete Durchführung durch die Ungunst des Schicksals vielleicht versagt bleiben.

Von hier aus werden wir auch die vielerörterte Frage zu entscheiden haben, ob in der Politik überhaupt die Gebote der Ethik uneingeschränkte Geltung beanspruchen dürfen, oder ob der Staatsmann berechtigt ist, im Interesse des Staatsganzen, wo es ihm nothwendig scheint, davon abzuweichen, und ob wirklich zuletzt, wie man behauptet hat, nur der Erfolg über die Berechtigung der Verwendung von Mitteln in der Politik, die sonst als unethisch gelten müfsten, entscheiden kann. Genauer lassen sich hier zwei Probleme unterscheiden, deren eines unmittelbar auf die Zwecke und Ziele selbst geht, welche die Politik eines Staates sich setzen kann, während das andere nur die Mittel und Wege betrifft, welche für die Durchführung jener Ziele zu

Gebote stehen. — Zuerst also: ist im Verkehr der Völker mit einander das politische Interesse unabhängig von ethischer Beurtheilung? oder ist es dieser in gleicher Weise unterworfen, wie der Verkehr der Einzelnen unter einander innerhalb der gleichen Volksgemeinschaft? Und dann weiter: sind dem Staatsmann zur Durchführung der im Interesse des Staates gebotenen Ziele alle Mittel erlaubt, wofern sie nur einigermaafsen sichere Aussicht auf Erfolg gewähren? oder ist auch der Staatsmann an die Gebote der sonst üblichen sittlichen Anschauungen gebunden? — Es ist nothwendig, das erste dieser beiden Probleme für sich zu erörtern, da je nach der Entscheidung desselben die Lösung des zweiten offenbar verschieden ausfallen müfste. Denn wer im Verkehr der Staaten mit einander den Grundsatz, Macht geht vor Recht, proclamiren wollte, für den verstünde es sich nachher von selbst, dafs auch der Staatsmann nach diesem Grundsatz zu handeln nicht nur befugt, sondern sogar verpflichtet wäre, — nur dafs er auch dann noch immer aus Klugheitsrücksichten gut thun würde, das brutale Geltendmachen desselben doch nach Möglichkeit im Verborgenen zu halten, den Schein zu erwecken, als ob überall nur höchste ethische Gesichtspunkte ihn leiteten. — Aber auch, wer jenem Grundsatz nicht huldigte, wer von seiner Seite her das lebhafte Verlangen trüge, den Verkehr der Völker auf eine andere, höhere Basis zu stellen, würde als Staatsmann noch keineswegs berechtigt sein, so zu verfahren, als sei dieses sein Verlangen schon Wirklichkeit geworden, und als sei es nun am Platze, den Glauben an Selbstlosigkeit und Wohlwollen der anderen Staaten zur Grundlage der eigenen Politik zu machen. Der Staatsmann hat die Gesinnungen und Bestrebungen der fremden Völker oder ihrer leitenden Staatsmänner zum Behuf der eigenen Politik durchaus so aufzufassen, wie sie in der Wirklichkeit gegeben sind, oder wie sie aus den thatsächlich ergriffenen Maafsregeln gefolgert werden müssen. Die optimistische Idealisirung der Gesinnung des Gegners, die Zurückstellung jeglichen Mifstrauens, jeglicher Vorsicht seinen Worten und Versicherungen gegenüber würde hier im Hinblick auf die möglicher Weise zu erwartenden verhängnifsvollen Folgen gar nicht zu verantworten sein.

Und wirklich besteht zur Zeit immer noch ein Zustand zwischen den einzelnen Staaten, selbst den höchst cultivirten, welcher es dem Staatsmann nicht erlaubt, an freundliche und wohlwollende oder auch nur friedliche Gesinnungen der Nachbarstaaten zu glauben, wofern nicht entweder innere Ohnmacht oder Furcht vor der Macht des Gegners ihnen wenigstens den Schein solcher Gesinnung aufnöthigt. Das lehrt die Geschichte der Völker bis in unsere Tage hinein mit kaum mifszuverstehender Deutlichkeit. Auch ist nicht einmal ein irgend haltbarer Grund zu der Annahme vorhanden, dafs das in absehbarer Zeit anders werden sollte. Und so wird denn auf lange Zeit hinaus der Politiker immer noch in der Nothlage sich befinden, zu Mitteln greifen zu müssen, die er selbst ethisch nicht billigen würde, die aber in solch' einem Zustande stetiger Kampfbereitschaft Aller gegen Alle doch nicht wohl vermieden werden können. Als Politiker ist er nun einmal nicht blos auf sich selbst gestellte Einzelpersönlichkeit, die nöthigenfalls eigene Vortheile, ja, die eigene Existenz hinopfern dürfte, um sittliche Freiheit zu beweisen. Er vertritt hier vielmehr seine Nation und ist für deren Wohl und Wehe überall verantwortlich. Was er opfern wollte, wäre somit nicht von dem Eigenen geopfert, worüber ihm das freie Verfügungsrecht zustände, sondern von einem Gute, das er, ohne Verräther zu sein, niemals hinopfern darf, und das zu retten, selbst das Interesse an seiner persönlichen Unbescholtenheit nöthigenfalls zurückstehen müfste! — Man darf hier auch nicht etwa einwenden: wenn ein Staat nur durch sittlich minderwerthige Mittel erhalten werden könne, sei es besser, dafs er zu Grunde ginge. Denn es ist ja keineswegs seine eigene Schuld, dafs er nur so erhalten werden kann. Es ist einmal allgemeines Verhängnifs, dafs der überall von Raublust und Gewalt Umgebene sich nur zu behaupten vermag, wenn auch er sich nicht scheut, nöthigenfalls auch seinerseits zur Gewalt zu greifen. Alles kommt darauf an, dafs das, was man so entschlossen gegen fremde Gewalt vertheidigt, in sich selbst einen entschiedenen Werth hat, der seine Existenzberechtigung voll zu begründen vermag.

Damit gelangen wir nun zu unserem ersteren Problem zurück, dem Verhältniſs der Politik zur Ethik im Verkehr der Völker mit einander, in den obersten Zwecken und Zielen, welche diese Völker in ihrer politischen Entwickelung sich setzen. Daſs hier bisher wenig von ethischen Grundsätzen zu bemerken ist, würde ja noch kein Grund sein, daſs es nun immer so bleiben müſste. Die Staaten als Nationalstaaten, mit beginnendem Selbstbewuſstsein und immer bewuſster sich herausarbeitendem Nationalcharakter, sind doch erst ein verhältniſsmäſsig junges Product der Geschichte; und von dem, was man früher Staat nannte, wird man nicht ohne Weiteres auf diese Nationalstaaten bindende Schlüsse machen dürfen. Die Völker als blose Unterthanen-Complexe, als Eigenthum eines Herrschers, wie sie es in politischen Dingen früher waren, konnten naturgemäſs zu solchem Selbstbewuſstsein, zu sittlichem Nationalgefühl mit vollgültigem nationalen Verantwortungsbewuſstsein nicht gelangen. In diesem Punkte wurden sie eben von ihren Herrschern vertreten; und ganz begreiflicher Weise standen dann bei diesen die persönlichen Interessen gegenüber den ethisch nationalen weitaus im Vordergrunde. Unsere modernen Nationalstaaten aber befinden sich noch in einem so frühen Entwickelungsstadium, daſs man noch nicht recht abzusehen vermag, bis zu welcher Höhe das aufkeimende sittliche Selbstbewuſstsein noch aufsteigen wird, und daſs aus den bisherigen primitiven Bethätigungen noch durchaus nicht auf dauernde Unfähigkeit zu höherer Entwickelung nach dieser Seite hin geschlossen werden darf. — Es würde somit keineswegs ein völlig aussichtsloses, irreales Unternehmen sein, für das gegenseitige politische Verhalten der Völker ethische Normen aufzusuchen, auch wenn die bisherige Völkergeschichte es zur Zeit noch als illusorisch erscheinen lassen möchte. Jene immer deutlicher zu Tage tretende Umwandlung der Staatengebilde in Nationalstaaten bedeutet ja gerade den Beginn einer Selbstbesinnung und entsprechenden Selbstbestimmung der Nationen im Gegensatz zu einer blos mechanischen historischen Weiterentwickelung. An diesem Punkte ist also der Einsicht, der inneren Ueberzeugungskraft des Idealischen ein stetig sich er-

weiternder Spielraum eröffnet; und somit ist immerhin Hoffnung vorhanden, dafs ethische Grundsätze auch hier immer mehr zu allgemeiner Anerkennung gelangen und praktisch sich durchsetzen.

Um für solche ethischen Grundsätze eine Basis zu gewinnen, sind wir genöthigt, die Nationen nach Art einheitlicher Wesen oder Persönlichkeiten aufzufassen. Denn nur bei solchen kann von einem bewufsten Wollen und ethischer Bestimmbarkeit desselben die Rede sein. Nun wissen wir zwar, dafs diese Wesenhaftigkeit keine objectiv reale ist, dafs es sich hier nicht etwa in Wirklichkeit um Wesen höherer Ordnung handelt, denen ein eigenes Wollen und Handeln zukäme, unabhängig von dem Wollen und Handeln der Einzelwesen, die in dieser nationalen Gemeinschaft begriffen sind. Die Persönlichkeit eines Volkes bleibt immer eine Fiction, der als psychologisch-reale Grundlage nichts Anderes entspricht, als das im Bewufstsein eben dieser Einzelwesen sich abspielende Leben. Allein sie gewinnt doch eine gewisse, für unseren Zweck durchaus hinreichende Objectivität und wird zu einem höchst bedeutsamen und machtvollen Eigenleben befähigt, indem sie in jedem Einzelbewufstsein als mit solchem Eigenleben ausgestattet aufgefafst wird, indem sie also eine bei Allen in gleicher Weise anzutreffende Fiction ist und als solche von Generation zu Generation weitergegeben wird. So besteht zwar ihr vermeintliches Eigenleben nur in dem, was in den Einzelwesen als lebendige Regsamkeit gegeben, aber doch eben hier immer von der Fiction des nationalen Eigenlebens maafsgebend beherrscht ist. — Somit haben wir in gewissem Sinne in der That ein Recht, die Nation als ein wollensfähiges, sittlich verantwortliches Wesen zu fassen. Zugleich aber leuchtet ein, dafs diese Wollensfähigkeit wesentlich in der der Einzelwesen ihren Sitz hat, — diese nur immer unter dem Banne der nationalen Idee stehend gedacht und dem entsprechend sich selbst fühlend. So darf sich denn auch die Ethik mit ihren Idealaufstellungen mit vollem Recht an die Einzelwesen wenden, an ihr Wollen, soweit es der Sphäre des nationalen Lebens angehört; und nur, was sie hier zu wirken vermag, kann dem

Leben der Nation selbst zu Gute kommen. Steht auch der Einzelne, als ein fast verschwindendes Glied in der grofsen Vielheit, deren Regsamkeit das Eigenleben des Volkes hervorbringt, unmittelbar nur so gut wie ohnmächtig diesem Leben gegenüber, so ist er doch mittelbar in viel weiterem Maafse, als ihm zum Bewufstsein kommen mag, mit daran betheiligt. Denn nicht nur, was er im actuellen Handanlegen, in eigentlich politischer Thätigkeit wirkt und vollbringt, sondern auch sein ganzes Denken, seine Gesinnung wirkt unvermerkt in die Gesinnung und das Wollen Anderer hinüber, auch abgesehen noch von dem weittragenden Einflufs, den sie in Wort und Schrift, im Austausch der Meinungen mit Anderen zu üben vermag. Eine jede Persönlichkeit mit entschlossenem, in sich begründetem Wollen beherrscht rein suggestiv stets einen weiten Kreis anderer Einzelwesen, die noch nicht in sich selbst so fest geworden, es zu so bestimmtem, so fest ausgeprägtem Wollen gebracht haben. So ist überall die Gesinnung des Einzelnen der Nährboden des nationalen Lebens des Volkes; und auf jede Einzelpersönlichkeit ist gerechnet, wenn dieses nationale Leben eine gedeihliche Entwickelung nehmen soll.

Nationalpolitik und Recht des Krieges.

Fragen wir nun nach ethischen Idealen, welche dem politischen Leben eines Volkes die Richtung geben sollen, so werden wir diese — den so gewonnenen Grundlagen entsprechend — eben dort zu suchen haben, wo auch die Ideale des individuellen Lebens der Persönlichkeit ihren Ursprung nehmen. Der Gedanke der Freiheit wird auch hier maafsgebend sein. Der Einzelne wird in seinen auf das nationale Leben sich erstreckenden Willensregungen dann am meisten Freiheit entfalten, wenn die fictive Persönlichkeit des Volkes alle Momente der Freiheit in sich vereinigt, wenn sie es im höchsten Maafse zu wahrhaft eigenem, in vollendeter Selbstbesinnung wurzelndem, selbst gewolltem Wesen gebracht hat, aller Wollensmöglichkeiten sich im vollsten Umfange bewufst ist und ungehemmt alle Kräfte

einzusetzen vermag für das, was sie sich so erwählt. Denn nur so darf der Einzelne gewiſs sein, in seinen höchsten Willensbethätigungen auf diesem Boden mit denen aller anderen Glieder des Volkes im Innersten zusammenzustimmen, sein eigenes Wollen mithin von dem allgemeinen Wollen der Anderen, der Gesammtheit im weitesten Umfange getragen zu sehen. Wollte er sich Zwecke setzen, die nicht unter diesem Gesichtspunkte der Freiheit der Nationalpersönlichkeit stünden, so würden solche Zwecke nicht mehr die höchste Bethätigung des Nationalwillens zum Inhalt haben und folglich auch nicht die höchsten Zwecke sein können, die der Einzelne auf diesem Gebiete sich zu setzen vermag. Wie es nun innerhalb der Sphäre des individuellen Lebens der Persönlichkeit eine der bedeutsamsten Aufgaben war, welche das Freiheitsinteresse erforderte, im Einzelwesen vorerst einmal alle Bedingungen solcher Freiheit in umfassendster Weise herzustellen, so wird naturgemäſs auch auf dem Boden des nationalen Lebens die Herstellung solcher Freiheit in immer vollendeterer Ausprägung eines der wichtigsten Ziele bilden, auf welche das sittliche Streben sein Augenmerk richten kann. Und dieses Ziel ist es in der That, was wir in den „Nationalstaaten“, wie wir sie gefaſst wissen wollten, immer bewuſster hervortreten und immer bestimmtere Gestalt finden sehen.[1]) Denn das gerade erschien uns als das eigentliche Wesen des Nationalstaates, daſs in ihm das Streben nach Selbstbesinnung und bewuſster Selbstbestimmung zum Ausdruck gelangt, — eben das also, was wir auch sonst überall für das Ringen nach sittlicher Persönlichkeit, nach wahrhaft eigenem Wesen charakteristisch fanden. Somit wäre hier die Erweckung und Förderung des persönlichen Selbstbewuſstseins des Volkes die am nächsten liegende sittliche Aufgabe, — nicht in dem Sinne eines nationalen Eigendünkels, der den Einzelnen ermuntert, die eigene Nation unbesehen als die erste, die vorzüglichste von allen zu nehmen und es sich gleichsam schon als Verdienst anzurechnen, daſs er selbst gerade dieser Nation angehört, — als ob in der

---

[1]) Vgl. oben S. 234.

blosen Entgegensetzung einer Nationalität gegen andere auch schon ein Eigenwerth der ersteren eingeschlossen läge; vielmehr ein Selbstbewufstsein im Sinne klarer Herausbildung und Erfassung eines eigentlich eigenen Wesens, das sich in freiem, überall zielbewufstem Wollen zu bethätigen im Stande ist. Solch' nationales Selbstbewufstsein finden wir nun zwar am lebendigsten entwickelt in den Idealbestrebungen auf dem Gebiete des nationalen Geisteslebens, wie sie in den Schöpfungen der Kunst und Dichtung vor Allem uns entgegentreten; und wir werden alsbald Gelegenheit finden, hierauf des Näheren einzugehen.[1]) Aber auch in dem eigentlich politischen Leben vermag sich doch die Nation zu solchem höheren Selbstbewufstsein zu erheben, indem sie sich ihre ganze historische Vergangenheit stetig gegenwärtig hält und in den künftigen Entscheidungen diese historischen Erlebnisse und Bestrebungen immer fest im Auge behält. — Der letzte Sinn, das oberste Ziel dieses historisch nationalen Lebens wird am besten als höchste Machtentfaltung des Volkslebens bezeichnet werden dürfen, — doch nur in dem Sinne, dafs dabei lediglich die Gesundheit und Blüthe des eigenen Volkes erstrebt wird, nicht aber eine Unterwerfung oder Unterdrückung fremder Völker und ihres Volksthums. Im Gegentheil: die höhere Bethätigung von Freiheit würde hier so gut, wie im Wechselverhältnifs Einzelner zu einander, in einer Stellungnahme zu anderen Völkern zu suchen sein, welche die Mehrung der eigenen Freiheit und Macht nicht auf Kosten der Freiheit Anderer, sondern nach Möglichkeit unter gleichzeitiger Förderung dieser Freiheit zu erreichen weifs. Auch hier wird das Höchste immer verfehlt werden, solange im Verhältnifs der Völker zu einander noch eine Gesinnung die Oberhand hat, die, offen oder versteckt, auf einen beständigen Kampf Aller gegen Alle hinausläuft, und die in stetiger Vorbereitung des Krieges ihren Ausdruck findet. — Zwar sind hier die Bedingungen in mancher Beziehung andere, als beim Verhältnifs der Einzelpersönlichkeit zu ihresgleichen. Völker besitzen immer sehr viel

---

[1]) Cf. unten 3. Cap.

mehr Lebenszähigkeit, als die Einzelindividuen; sie sind nicht so leicht dem völligen Untergange preisgegeben, selbst wenn sie einmal im Kampfe mit anderen den Kürzeren ziehen. Auch mag immerhin gerade in der beständigen Kriegsbereitschaft ein Factor anerkannt werden, der nicht unwesentlich zur Gesunderhaltung des Volkslebens beitragen kann. Immer aber wird es doch ein Uebel bleiben, wenn ein Volk in unablässigen Kämpfen mit seinen Nachbarn und in der stetigen Sorge für den Krieg alle seine besten Kräfte zu verbrauchen gezwungen ist. Es läuft dabei Gefahr, in seinem innersten Eigenleben mehr und mehr zu verkümmern und schliefslich kaum noch etwas zu haben, was das Aufgebot solcher Mittel zu seiner Vertheidigung sittlich rechtfertigen könnte. Was in Ausnahmezeiten, unter dem Zwange ungünstiger politischer Constellationen, in der That einmal nothwendiges sittliches Erfordernifs sein kann, darf nicht zur dauernden Signatur eines Volkes werden. Alle Anwendung von Gewalt kann ihre Rechtfertigung nur empfangen, wenn es sich um die Behauptung wahrhaft werthvoller Güter handelt, oder wenn wenigstens die Kraft und der entschlossene Wille vorhanden ist, die durch solche Mittel errungene nationale Machtstellung zur Erarbeitung solcher Güter zu verwerthen, nicht aber nur zu immer neuen Kriegsunternehmungen zu mifsbrauchen.

Wir haben damit bereits das Problem des Krieges, das ethisch politische Hauptproblem, berührt und in gewissem Sinne auch schon Stellung dazu genommen. Bei der hohen Bedeutsamkeit dieses Problems jedoch wird es zweckmäfsig sein, ihm eine umfassendere, tiefer greifende Würdigung zu widmen, wie sie sich aus den Grundlagen unserer Ethik gewinnen läfst.

Die Hauptschwierigkeit liegt offenbar darin, dafs der Krieg eine Bethätigung des Volkes als Gesammtheit ist und ebenso sich gegen eine andere Gesammtheit richtet, und dafs somit der Einzelne, der für uns doch immer das Subject aller sittlichen Handlungen bleibt, nur wie ein Mittel zum Zweck behandelt wird, nicht mehr als Selbstzweck, als eigentlich freies Wesen in Rücksicht gezogen werden kann. Denn selbst da, wo die staatliche Organisation es zuläfst, dafs der Einzelne frei wählen

kann, ob er am Kriege activ theilnehmen will oder nicht, ist es doch unvermeidlich, dafs ein Jeder durch den Krieg in Mitleidenschaft gezogen wird und je nach den Wechselfällen desselben mehr oder weniger in all' seinen privaten Bestrebungen und Bethätigungen gehemmt und auf's Schwerste geschädigt werden kann. Und diese Schwierigkeit gewinnt noch eine viel schwerer wiegende Bedeutung, wenn wir auf dem Boden der Individual-Ethik einmal zu der Ueberzeugung gelangt sind, dafs die Anwendung von Gewalt gegen Mitmenschen, und im Besonderen das Verstümmeln und Hinmorden unter allen Umständen als sittlich verwerflich beurtheilt werden mufs. Diese, vielfach auf religiöse Sittengebote sich stützende Ueberzeugung darf doch kein Staat, keine Gesammtheit vergewaltigen wollen, mögen es übrigens auch noch so hohe Güter sein, die dabei auf dem Spiele stehen. Entweder also müfste das Irrige oder doch Unzulängliche der Moral, welche das Töten verbieten will, nachgewiesen werden; oder man müfste dem Einzelnen das Recht zugestehen, sich den Anforderungen des Staates in diesem Punkte zu widersetzen. Im letzteren Falle würde naturgemäfs der Staat das Recht in Anspruch nehmen dürfen, Denjenigen, der sich so den Forderungen entziehen will, die er selbst im Interesse seiner Existenz nothwendig glaubt stellen zu müssen, aus seiner Gemeinschaft und aus dem Schutz, sowie all' den Rechten, die er gewährt, auszuscheiden, ja sogar ihm die bereits genossenen Rechte und Vortheile noch in Anrechnung zu bringen. Es mufs sich eben ein Jeder bewufst bleiben, dafs er die unvergleichliche Erweiterung der Sphäre möglichen Wirkens, die der Staat ihm gewährt, consequenter Weise nur so weit sich anzueignen berechtigt sein kann, als er selbst an seinem Theile der staatlichen Ordnung, in die er eintritt, sich einzufügen entschlossen ist. Denn unmöglich würde irgend welche Ordnung überhaupt bestehen können, wenn ein Jeder seine Privatüberzeugung nicht blos da geltend machen wollte, wo ihm ein Einflufs auf die weitere Gestaltung dieser Ordnung verfassungsmäfsig eingeräumt ist, sondern auch da, wo es der Verfassung widerspräche, auf der die staatliche Ordnung doch überall begründet ist.

Liegt nun hier aber wirklich solch' ein unlöslicher Conflict zwischen dem individual-ethischen Interesse und dem der Staatspolitik vor, dafs die Ethik genöthigt wäre, dem Einzelnen den Austritt aus dem Staatsverbande und ein völliges Einsiedlerleben in entlegener Einöde zu empfehlen? Oder läfst der Krieg nicht doch auch eine individual-ethische Rechtfertigung zu, die diesem Conflict die Spitze nehmen könnte? — So viel freilich darf heutzutage als allgemein zugestanden gelten: als Selbstzweck ist der Krieg nun und nimmer zu vertheidigen, — auch nicht in dem Sinne, dafs man drohender Verweichlichung des Volkes entgegenwirken, Kraftbewährung und Heldenthum wieder in besseren Curs setzen möchte. Wir haben seit dem Aufkommen des Christenthums, und zum Theil auch früher schon, doch höher von der Menschheit denken gelernt, als dafs uns die Einzelnen nur dazu da wären, im Wettkampf der physischen Kraft gegen einander sich zu erproben und in solchem Kampfe hingemordet zu werden. So viel Freude wir auch immer noch an dem Bilde des Helden haben mögen, wie es uns die alte Heroendichtung der Völker in so reizvoller Gestalt vor Augen führt: das Höchste innerhalb der Sphäre des Menschlichen ist uns dieser Typus nun einmal nicht mehr und wird es nie wieder werden. Und zwar nicht erst um seiner Folgen willen, nicht erst um der Leiden willen, die er dem Unterliegenden oder dem blos passiv davon Betroffenen zufügt, erscheint uns der Krieg als sittlich minderwerthig, sondern eben weil auch der Siegreiche, der von allem Glanz des Heldenthums Umstrahlte, dem es vergönnt ist, die kriegerische Tüchtigkeit im höchsten Maafse activ auszuüben, doch dabei immer nur Vorzüge bethätigt, in denen das tiefste, eigentliche Wesen des Menschlichen noch gar nicht in Action tritt. — Die Frage kann somit nur sein, ob der Krieg nicht wenigstens als Mittel zum Zweck unter Umständen gerechtfertigt werden kann, wenn er auch als Selbstzweck zu verwerfen wäre.

Als ein solcher Zweck, der dieses Mittel vielleicht zu rechtfertigen vermöchte, würde vor allen anderen gewifs der Schutz des Nationalstaates gegen gewaltsame kriegerische Angriffe von

anderer Seite her oder gegen sonstige directe oder indirecte, politische Vergewaltigungsversuche in Frage kommen. Wir werden daher am besten an diesem Beispiel eine Entscheidung unseres Problems zu gewinnen suchen. Denn es ist klar: wäre auch nur in diesem einen Falle der Krieg gerechtfertigt, so wäre damit die principielle Höherstellung des nationalen Interesses gegenüber der Moral des Tötungsverbotes überhaupt entscheidend ausgesprochen, — wenigstens für den Conflictsfall dieser beiden ethischen Interessengebiete. Freilich würde auch dann noch die letztere immer insofern das letzte Wort behalten können, als die Forderung ja in jedem Falle bestehen bliebe, ein Jeder solle an seinem Theile nach besten Kräften überall dahin wirken, dafs die Kriege immer seltener würden. Und so wäre vielleicht der Widerspruch der beiderseitigen ethischen Forderungen zuletzt überhaupt nicht so unüberwindlich, wie es uns auf den ersten Blick scheinen wollte. Doch sehen wir davon einmal ab und wenden uns zu unserer Frage zurück: Wie steht es denn eigentlich in dem Falle, wo es sich um den Schutz der Güter des nationalen Lebens handelt, wie sie im Nationalstaate ihre politische Repräsentation finden? Kann hier dem Einzelnen nicht dennoch vielleicht die Forderung gestellt werden, andere, höhere Principien seines Denkens und Handelns in Rücksicht zu ziehen, als die, welche er bei Wahrnehmung seiner Privatinteressen mit Recht überall als die höchsten erachtet? — Freilich, der Conflict ist hart genug, und die Entscheidung will uns nicht leicht fallen. Und dennoch: sobald wir uns einmal entschliefsen, Güter des nationalen Lebens anzuerkennen, sie in ihrem ethischen Werthe so einzuschätzen, wie unser Freiheitsmaafsstab es uns an die Hand gab, so kann hier kein Zweifel mehr sein. Ein Krieg, wie ihn die alten Griechen gegen das persische Weltreich führten, war unter allen Umständen sittlich gerechtfertigt, ja geboten, auch wenn man sagen wollte, er sei um einen im Vergleich zu dem Blutvergiefsen, das er mit sich brachte, geringfügigen Preis vielleicht zu vermeiden gewesen, da Persien, wenn man ihm nur die verlangte Oberhoheit zugestanden hätte, vermuthlich nur sehr wenig in die Gestaltung des nationalen Lebens gebietend

eingegriffen haben würde. Die Aufhebung der Freiheit als solche war es, was hier mit Recht als unerträglich empfunden wurde, als etwas, das zu verhindern man unbedenklich Alles einsetzen müsse, selbst auf die Gefahr hin, Alles zu verlieren. Und zwar bedarf es zu solcher Werthschätzung nicht etwa erst einer Berichtigung unseres individualistischen Ausgangspunktes in der Ethik, als sei in dieser Frage dennoch einmal das Interesse der Gesammtheit das Ausschlaggebende, dem das Privatinteresse des Einzelnen aufgeopfert werden müsse. Vielmehr ist das, wofür der Einzelne im gegebenen Falle Gut und Blut einzusetzen bereit sein soll, auch hier nichts Anderes, als eben das Freiheitsinteresse der Persönlichkeit selbst in seiner umfassendsten Ausprägung. Denn alle Güter des nationalen Lebens sind uns ja nur insofern ethische Güter, als sie der Erweiterung der Wollens- und Wirkungssphäre des Einzelnen, und somit eben der Freiheit dienen. Man könnte hier freilich einwenden: diese Erweiterung seiner Freiheitssphäre werde doch der Einzelne nur erreichen oder sicherstellen, sofern erstlich er selbst am Leben und unversehrt bleibe, und zweitens der Krieg ein siegreiches Ende nähme. Da aber beides sehr ungewifs, so sei es in jedem Falle sicherer, auf solche Erweiterung lieber Verzicht zu leisten, sein Wollen lieber überhaupt aus der Sphäre des nationalen Lebens zurückzuziehen und auf die des individuellen Lebens einzuschränken. Und damit kämen wir dann wieder auf den Gedanken zurück, die Menschheit solle überhaupt auf staatliche oder sonstige Gemeinschaftsorganisation verzichten und nur ein Jeder für sich leben, höchstens etwa noch in Familiengemeinschaft. Allein es ist ohne Weiteres klar, dafs auch die so eingeschränkte Wollenssphäre fortwährend der gewaltsamen Störung durch Andere ausgesetzt wäre, und zwar noch in weit höherem Maafse, als im staatlichen Verbande. Will man also nicht überhaupt auf alles ernstere Wollen verzichten, will man nicht bereitwillig jeder Zeit das eigene Wollen zu Gunsten eines Anderen, in diesem Punkte Skrupelloseren zurückstellen, so wird man es zuletzt nirgend vermeiden können, der Gewalt mit Gewalt zu begegnen; ja, es wird immer einer der Vorzüge der Zugehörigkeit

zu einem starken Staatsverbande sein, dafs diese Nothwendigkeit verhältnifsmäfsig nur selten an einen herantritt.

Alles käme somit darauf an, dafs der Einzelne sich nicht etwa blos als blindes, willenloses Werkzeug seines Staates fühlt, das für dessen ihm selbst fremd bleibende Interessen beliebig verwendet wird, sondern dafs er sich selbst in Allem mit als Träger des nationalen, staatlichen Lebens fühlen darf; überall mufs er sich bewufst werden, dafs es seine eigenste Angelegenheit ist, die im politischen Leben des Staates auf dem Spiele steht, — und zwar sein höchstes sittliches, sein Freiheitsinteresse, in dem ja für ihn aller Werth des nationalen Lebens seine Wurzeln hat. Freilich besteht im Kriege immer die Gefahr für den Einzelnen, dafs er der Freiheit, für die er kämpft, dennoch verlustig geht, — und zwar oft genug durch blinden Zufall, nicht dadurch, dafs Kraft und Tüchtigkeit der des Gegners nicht gewachsen wären. Allein diese Gefahr besteht ja ganz ähnlich allen unseren Wollenszielen gegenüber: immer können wir von dem schon Errungenen, oft mühsam Vorbereiteten durch den Tod oder andere Zufälle abberufen werden. Wer sich dadurch den Werth des Gewollten verkümmern lassen will, dem bleibt freilich nichts übrig, als jener pessimistische Fatalismus, der im Verzicht auf alles Wollen das einzige Heil sieht. Für uns lag das eigentlich Werthvolle des Wollens nicht erst in der Erreichung eines Zieles, sondern in der Bewährung von Freiheit beim Streben nach diesem Ziele. Eine solche Bewährung von Freiheit, und zwar im höchsten Maafse, kann es sehr wohl auch sein, wenn wir uns entschliefsen, Leben und Alles einzusetzen, um für ein Ziel, wie die Erweiterung der Freiheitssphäre, und somit Förderung der Menschheit in uns und Anderen, zu kämpfen. Und umgekehrt würde es einen gewissen Mangel an innerer Freiheit bedeuten, wenn Jemand den Kampf für diese höheren sittlichen Güter scheuen wollte, blos weil er sich vom Leben mit seinen Genüssen und den ihm lieb gewordenen Gewohnheiten nicht trennen mag und es nicht darauf ankommen lassen möchte, ihrer vielleicht für immer verlustig zu gehen. — Aber auch nur in diesem Sinne gefafst, veredelt sich der Kampf zu etwas Höherem,

sittlich Gerechtfertigtem. Als blose Befriedigung von Raubthiergelüsten, mögen sie noch so verfeinert und diplomatisch noch so wohl stilisirt uns entgegentreten, ist und bleibt der Krieg etwas Menschen-Unwürdiges, Verwerfliches. Die leitende Gesinnung, das innere Erfülltsein von dem Gefühl, menschliche Freiheit thätig zu bewähren, für die immer höhere Realisirung dieser Idee mit den sie bedrohenden Gewalten den Kampf zu führen: das ist es, was allein dem Kriege jenen höheren Adel verleiht, der uns über all' das Leid und Elend, das er im Gefolge hat, zu erheben vermag, uns mit der Grausamkeit des Schicksals, das solche Mittel unter Umständen zur Nothwendigkeit macht, einigermaafsen zu versöhnen im Stande ist.

Auf der anderen Seite bleibt uns trotz Allem der Krieg immer ein Uebel, auch wenn wir Güter anerkennen, um deren Willen er unter Umständen sittlich nothwendig werden kann. Und in der That werden wir trotz seiner Rechtfertigung für bestimmte Fälle zuletzt dennoch auf die Forderung zurückkommen, dafs ein Jeder an seinem Platze nach Kräften dazu beitrage, ihn immer seltener werden zu lassen. Das geschieht aber nicht durch jene träge Friedensliebe um jeden Preis, die fortwährend bereit ist, selbst unberechtigte Ansprüche und Uebergriffe fremder Nationen sich gefallen zu lassen; denn damit werden deren Uebergriffsgelüste nur gesteigert und eine Gefahr für die Zukunft heraufbeschworen, die noch viel bedenklicher ist, als die gegenwärtige. Eine erfolgreiche Ueberwindung der beständig drohenden Kriegsgefahr kann nur erhofft werden wenn auch die Nationen sich darauf besinnen, dafs sie im friedlich freundschaftlichen Verkehr mit einander, in gemeinsamer Arbeit an den letzten grofsen Aufgaben der Menschheit unvergleichlich mehr zu erreichen und zu leisten im Stande sind, als die einzelne, selbst bei fortwährenden glücklichen Kriegen mit den Nachbarvölkern, je zu erreichen vermöchte, — eine Einsicht, welche die Einzel-Individuen längst zum allgemeinen Zusammenschlufs zur geordneten Gemeinschaft getrieben hat. Es ist vielleicht nicht nothwendig, — wie es ohnehin schwer durchführbar wäre, — dafs die Völker in ihrer Gesammtheit sich zu

einer ähnlichen politischen Gemeinschaftsorganisation, wie sie für die Einzelwesen im Staate gegeben ist, zusammenschliefsen. Ein solcher Völkerstaat, selbst wenn wir ihn als Völker-Republik denken, wäre ja kaum anders herstellbar, als so, dafs Eine Nation, und zwar zu Folge allgemein anerkannten Rechtes, die herrschende Stelle einnähme, dafs also zuletzt doch wieder Ein Weltreich alle Einzelnationen in sich zusammenzwängte, was, wie wir sahen,[1]) ohne Beeinträchtigung der Freiheit des nationalen Lebens der beherrschten Völker nicht wohl geschehen kann, — wenigstens nicht, solange die Nationen nicht auf anderem Wege schon über die heutige Intoleranz gegen fremde Nationalitäten hinausgelangt sind. Eben dies aber ist es in der That, was es hier zu erstreben gilt: die Ermöglichung eines auf gegenseitigem Vertrauen und Achtung begründeten, grofsen, freundschaftlichen Gemeinschaftslebens und Miteinanderarbeitens der Nationen! — Auch hier jedoch, so gut wie im Verkehr der Einzelwesen unter einander, wird dieses Ziel eines fruchtbaren Zusammenschlusses zu höherem Gemeinschaftsleben das Bewufstsein eigener Kraftfülle und Reife voraussetzen. Es wird niemals erreicht werden durch schwächliche Zurückstellung und Verleugnung der Interessen des eigenen nationalen Lebens zu Gunsten des fremden. Nur starke und eines unverlierbaren Eigenwerthes sich bewufste Nationen werden zu freiem, freundschaftlichem Verkehr mit einander befähigt sein; nur hier wird eine jede der Achtung der anderen gewifs sein können, während jedes Hervortreten von Schwäche sofort die Begehrlichkeit der Anderen erweckt, deren Geringachtung und entsprechende Uebergriffe geradezu herausfordert. — Nicht also der Kampf Aller gegen Alle, aber auch nicht die Selbstzurückstellung vor anderen, welche mit dem unfrei selbstsüchtigen Interesse auch das idealische an den Gütern des eigenen nationalen Lebens hinopfern möchte, soll die Signatur des gegenseitigen Verhältnisses der Völker sein, sondern freundschaftliches Zusammenwirken und ein friedlicher Wettkampf um die höchste, vollendetste Ausprägung des Ideals vollkräftigen nationalen Lebens!

[1]) Vgl. oben S. 169 ff.

Dafs ein fruchtbares, ethisch werthvolles Gemeinschaftsleben der Einzelwesen nur im „Nationalstaate“ erreichbar ist, haben wir früher bereits eingesehen.[1]) Weiterhin hat sich uns die ethische Bedeutsamkeit des Nationalstaates, als derjenigen Gemeinschaftsorganisation bestätigt, bei der das nationale Leben seine vollendetste Ausprägung zu erreichen im Stande ist. So ergiebt sich denn für uns die Forderung, das nationale Leben des Volkes, soweit es an uns ist, überall zur höchsten Blüthe zu bringen, deren es fähig ist. — Allein nicht Alles, was äufserlich als Machterweiterung sich darstellt, kann hier willkommen geheifsen werden. Mit der wahren Förderung des nationalen Lebens verträgt es sich schlecht, wenn beispielsweise Elemente verschiedener Nationalitäten, von denen keine sich der Herrschaft der anderen recht fügen will, in einem und demselben Staatsverbande vereinigt sind. Solch' ein Staatswesen ist naturgemäfs in seiner ganzen Entwickelung gehemmt und lahm gelegt; seine Lebenskraft ist unterbunden. Der scheinbare Zuwachs an Macht, den die vergröfserte Volkszahl allerdings mit sich bringt, wird mehr als aufgewogen durch die innere Zwiespältigkeit dieser Macht und die Unmöglichkeit eines einheitlich planvollen Ganges der inneren Entwickelung nationalen Lebens. An diesem Uebel kranken vor Allem die modernen germanischen Staaten, die zu Folge ihrer geschichtlichen Vergangenheit gröfsere Theile unterworfener fremder Völkerschaften in sich tragen. Der Gang der Geschichte im letztvergangenen Jahrhundert, — die Umwandlung der Dynastien in Verfassungsstaaten, — hat es mit sich gebracht, dafs in der That hier das, was früher einen Machtzuwachs bedeutete, immer mehr geradezu zum Hemmschuh kraftvoll nationaler Politik sich herausgebildet hat. Die Annexion fremder Landesgebiete mit fremd-nationaler Bevölkerung kann Sinn offenbar nur haben, wenn man auch entschlossen ist, über diese Landestheile wirklich zu herrschen, das eigene nationale Interesse in ihnen unbedingt zur Geltung zu bringen, wie das die absolute Monarchie erstrebte und ohne

---

[1]) Vgl. oben S. 234 ff.

besondere Schwierigkeit auch durchzuführen vermochte. Treibt dann jedoch, in späterer Entwickelung, das Princip des Verfassungsstaates immer mehr zur Anerkennung politischer Gleichberechtigung aller Glieder des Staatsganzen, so wird jener erste Gewinn mehr und mehr illusorisch gemacht und die Herrschaft im eigenen Hause immer mehr aus der Hand gegeben. — Soll der Staat das sein, was wir auf Grund des Freiheitsgedankens von ihm fordern mufsten, so dürfen derartige inconsequente Rücksichten auf fremde Nationalitäten in seine politische Wirksamkeit nicht hineinspielen. Gewifs darf er gegen diese liberal sein, darf sie in ihrer Eigenart gewähren lassen, ihnen die Erhaltung dieser Eigenart, soweit sie darauf Werth legen, frei geben. Aber bei der Leitung des gesammtpolitischen Lebens und der staatlichen Gesetzgebung, soweit sie irgend im Zusammenhange steht mit diesem politischen Leben, dürfen sie ein für allemal nicht mitreden. Hier können nur die national empfindenden und national sein wollenden Elemente das Wort haben, wenn nicht die nationale Lebenskraft des Staates geschädigt und damit sein Zweck überhaupt in Frage gestellt werden soll. — Erfolgreiche, grofszügige Machtentfaltung ist naturgemäfs nur möglich, wenn der Staat entschlossen durchführt, was die Idee des Nationalstaates ihm vorzeichnet, durch die allein er den aus dem höchsten Freiheitsideal gewonnenen Forderungen gerecht zu werden vermag. — Dagegen erscheint es als durchaus naturgemäfse Erweiterung der Idee des Nationalstaates, wenn Staatsgebilde von nahe verwandter Nationalität sich zu engerem Bunde und gemeinsamem politischen Leben zusammenschliefsen. Die Uebelstände eines Weltreiches würden sich dabei vermeiden lassen, indem hier für keine der sich zusammenschliefsenden Staaten eine Verkümmerung des nationalen Lebens zu befürchten wäre, vielmehr nur eine Erweiterung und Stärkung des Nationalbewufstseins die Folge sein könnte. Auf der anderen Seite aber würde der Vortheil erreicht werden, dafs auf solche Art Machtgebilde von einer Ausdehnung und Kraftansammlung entstünden, die nicht leicht mehr einem feindlichen Angriff ausgesetzt wären und somit dem Interesse des Friedens dienen würden. In diesem Sinne würde

etwa ein germanischer Staatenbund in Europa als ethisch politisches Ideal bezeichnet werden dürfen.

Gesetzespolitik und Recht der Strafe.

Wie wir hier in der äufseren Politik entschlossene, consequente Machtentfaltung im Interesse eines kraftvollen nationalen Lebens gerechtfertigt fanden und sogar den Krieg als ein unter Umständen nothwendiges Mittel zu diesem Zweck ethisch vertheidigen konnten: ebenso müssen wir dem Staate ein gewisses Recht zur Gewaltanwendung gegenüber dem Einzelwesen zuerkennen, sobald dieses der gesetzlichen Ordnung und den berechtigten Forderungen des Staates sich nicht fügen will. Das Bestehen einer festen Ordnung wird völlig illusorisch, solange es allein dem guten Willen des Einzelnen überlassen ist, ob er im gegebenen Falle sich ihr unterordnet oder nicht. Freilich soll nicht erst die Aussicht auf „Strafe“ zur Befolgung einer staatlichen Forderung hintreiben; vielmehr sollen solche Forderungen überall in dem eigenen, freien Wollen der Bürger begründet sein. Allein die factische Befolgung im Einzelfalle, im Kampfe mit den hier vielleicht gerade entgegenstehenden Gelüsten des Augenblickes, wird doch immer noch durch ein derartiges hinzutretendes Motiv soweit gesichert werden müssen, dafs im Allgemeinen der Fortbestand der vereinbarten Ordnung genügend gesichert ist.

Ueber die Berechtigung der Staatsgewalt zur Verhängung von Strafe, über den ethischen Sinn und Erfolg der Strafe überhaupt ist viel gestritten worden, und besonders lebhaft gerade in unserem Zeitalter. Und in der That wird hier die Antwort sehr verschieden ausfallen können, je nach den Gesichtspunkten, von denen aus man an die Frage herantritt, und je nach den obersten Principien, nach denen man alle ethischen Fragen überhaupt beurtheilt. Alles wird darauf ankommen, eine Fragestellung zu gewinnen, welche jedem dieser Gesichtspunkte an seinem Orte Rechnung trägt, ohne sich durch die scheinbar völlig auseinander gehenden Interessen, die dabei in's Spiel treten, verwirren zu lassen.

Die Berechtigung, Strafe zu verhängen, hängt historisch, wie logisch, mit der anderen zusammen, eine rechtliche, allgemeingesetzliche Ordnung des Gemeinschaftslebens zur Geltung zu bringen. Historisch besteht dieser Zusammenhang, sofern thatsächlich die Strafe zugleich mit dem Erstarken des Gemeinschaftsinteresses und der Herausbildung einer Centralgewalt sich entwickelt hat, die Privatrache und die Ausübung unmittelbarer Vergeltungsgedanken verdrängend. Logisch besteht er ebenso, sofern die Durchführung und Sicherung der Organisation des Gemeinschaftslebens gegenüber allen Willkürregungen des Privatinteresses der Einzelnen nur möglich ist, wenn diese Regungen durch Herstellung starker Gegenmotive gebändigt und niedergehalten werden, wie das in der Androhung und Verhängung angemessener Strafe geschieht. Dafs alle Strafandrohung nicht hinreicht, um Uebertretungen der Gesetze völlig auszuschliefsen, ist zuzugeben. Aber daraus folgt nicht, wie Manche wollen, dafs die Strafe überhaupt überflüssig, oder dafs sie ein Mifsgriff, ein verfehltes Mittel sei in Anbetracht des Zweckes, dem sie dienen solle. Es genügt durchaus, wenn die Strafandrohung wenigstens im Grofsen und Ganzen Rechtssicherheit schafft, wenn die Uebertretungen immer mehr zur seltenen Ausnahme werden. Man mufs sich nur einigermaafsen auf eine feste Rechtsordnung aller Verhältnisse verlassen können, damit nicht der Einzelne gezwungen ist, den besten Theil all' seiner Kräfte und seines Wirkens beständig auf die eigene Sicherstellung und Abwehr feindseliger Uebergriffe des Nachbarn zu verwenden.

Nun kann man freilich einwenden, die Strafe sei und bleibe doch immer ein recht rohes Mittel, um eine Rechtsordnung zu sichern. Sie sei daher höchstens zu vertheidigen, wo ein Volk sich noch auf verhältnifsmäfsig niederer Culturstufe befindet, wo der Naturzustand eben erst anfängt, dem Gemeinschafts- und Staatsbewufstsein Platz zu machen. Wie die Erziehung des Einzelwesens die Anwendung von Gewaltmaafsregeln immer nur als Nothbehelf bei dem noch ganz Unerzogenen einführen wird, um sie so bald als möglich mit freundlicheren Einwirkungsmitteln zu vertauschen, so sei auch bei der Volkserziehung früher wohl Gewalt und

Strenge am Platze gewesen; allmählich aber sei die Menschheit längst soweit erzogen, dafs es solcher Mittel nicht mehr bedürfe, ja dafs sie jetzt im Grunde mehr Schaden, als Nutzen stifteten. — Und allerdings ist zu wünschen, dafs die Strenge des Gesetzes immer mehr einer im eigenen Wollen des Einzelnen wurzelnden guten Sitte Platz mache,[1]) dafs Erziehung und Bildung in immer steigendem Maafse die Anwendung von Gewaltmaafsregeln überflüssig machen. Immer aber bleibt es zweifelhaft, ob die Menschheit je soweit kommen wird, dafs sie der Gesetze und der sie stützenden Gewaltandrohung ganz würde entrathen können. Der Vergleich mit der Erziehung des Einzelwesens versagt hier insofern, als bei diesem die einmal erreichte sittliche Reife der Regel nach zugleich dauerndes Eigenthum der Persönlichkeit bleibt, während die Erziehung der Menschheit principiell niemals vollendet sein kann, vielmehr ihre Arbeit bei jeder neuen Generation wieder von vorn beginnen mufs, und nur insofern kann auch hier ein Fortschritt erhofft werden, als bei allgemeiner Hebung der Sitten schon die ersten Anlagen in der neuen Generation durch Vererbung allmählich immer besser geartet sein und der Erziehung immer günstigeren Boden bieten werden. Allein alle bisherige Hebung der allgemeinen Gesittung ist doch nur unter der gleichzeitigen Wirksamkeit eben der Gesetze erfolgt; sie gaben den schützenden Hintergrund ab, der das Hereinbrechen etwa wieder aufkommender Wildheits-Instincte in die Welt der guten Sitten, die sich immer weiter auszubreiten begann, verhinderte. Ob aber bei Aufhebung alles gesetzlichen Zwanges der Bestand solcher guten Sitten dauernd ungefährdet sich zu erhalten vermöchte, mufs nach allen bisherigen Erfahrungen der Geschichte mehr wie zweifelhaft erscheinen. Im Uebrigen ist ja klar, dafs auch das jetzt erreichte sittliche Niveau der Menschheit keineswegs genügt, um alle Vergehungen und verbrecherischen Regungen auszuschliefsen oder niederzuhalten. Denn die Gesetze machen doch nicht erst die „Verbrecher“. Die Thatsache somit, dafs wir auch in der Gegenwart trotz des Bestandes der Gesetze noch zahlreiche Verbrechen beständig be-

[1]) Vgl. oben S. 166 ff.

gangen sehen, beweist allein schon, dafs auf die Wirksamkeit der „guten Sitten“ jedenfalls nicht in dem Maafse zu rechnen ist, als jener Optimismus uns glauben machen möchte.

Anders freilich scheint sich die Entscheidung zu gestalten, wenn „Recht“ und „Unrecht“, „Gut“ und „Böse“ nur auf Satzung beruhten, wenn also, was wir soeben ohne Discussion glaubten ablehnen zu dürfen, dennoch anerkannt werden müfste, dafs nämlich erst die Gesetzesaufstellung solche Maafsstäbe ethischer Beurtheilung erzeugte. Alsdann würde in der That die Befugnifs der Gemeinschaft ernstlich bestritten werden können, derartig wehrend und gebietend in das Wollen des Einzelnen einzugreifen. Ist sie selbst doch nichts weiter, als die Summe solcher Einzelnen; und haben wir selbst es doch zurückgewiesen, ihr ein übergeordnetes, irgend höherwerthiges Eigenleben mit eigenen Interessen zuzugestehen, das sie berechtigen könnte, die Interessen der Einzelpersönlichkeit zu vergewaltigen. — Allein selbst dann, wenn jene Voraussetzung für gewisse Fälle zuträfe, dafs erst das Gesetz einen Boden schafft, auf dem überhaupt von Recht und Unrecht die Rede sein kann, würden wir die hier angedeutete Consequenz doch nicht anerkennen können. Dafs jedenfalls nicht alle sittlichen Verhältnisse erst durch das Gesetz geschaffen werden, kann für uns nach den grundlegenden Untersuchungen des ersten Theiles dieser Ethik nicht zweifelhaft sein. Immerhin würde in der Organisation des Gemeinschaftslebens sehr wohl auch eine Reihe von Vereinbarungen und Satzungen gegeben sein können, die nur einen relativen Werth beanspruchen und auch — je nach den Umständen — einmal Bestimmungen Platz machen könnten, die sich als zweckmäfsiger darstellen. Hier also, wenn irgendwo, schiene doch der Fall gegeben, wo die Berechtigung der Gemeinschaft, ihre Forderungen unter Anwendung von Gewalt zur Geltung zu bringen, zweifelhaft werden müfste. Allein die hier in Frage stehenden Forderungen mögen ihrem besonderen Inhalt nach noch so willkürlich und verbesserungsfähig erscheinen: sie beanspruchen ja auch ihre Verbindlichkeit nicht um ihres absoluten Werthes, um ihrer inneren Richtigkeit und Begründetheit

willen, sondern nur als Bestandtheile der Gemeinschaftsordnung überhaupt. Was einmal auf gesetzlichem Wege Theilbestimmung einer solchen Ordnung geworden ist, hat eben in dem ethischen Interesse an dem Bestande dieser Ordnung selbst seine Legitimation und hat Anspruch auf den gesetzlichen Schutz, dessen jede Gemeinschaftsorganisation bedarf, um bestehen zu können.

Wir befinden uns hier scheinbar im Widerspruch mit unserer ganzen bisherigen Stellungnahme in ethischen Entscheidungen. Während wir es sonst überall ablehnten, der Gemeinschaft dem Einzelwesen gegenüber höhere Rechte zuzugestehen, sind wir hier in den Fall gekommen, uns der gewöhnlichen social-utilitaristischen Anschauungsweise anzunähern. — Und dennoch haben wir auch jetzt von dem früher Gesagten nichts zurückzunehmen. Auch jetzt würden wir es ablehnen, die Befugnifs zur Gesetzesaufstellung und Strafandrohung in irgend einem selbständigen, von dem der Einzelwesen unabhängigen Interesse der Gemeinschaft oder der sie vertretenden Regierung begründet zu sehen. Wem der Staat, wie Hobbes', jener „Leviathan" ist, jenes alle Einzelinteressen verschlingende Ungeheuer, dem gegenüber würden wir nach wie vor bestreiten müssen, dafs dieser Staat ein anderes Recht, als das der Gewalt geltend machen könne, wenn er über seine Unterthanen Strafe verhängen wollte. Nicht im Staate als solchem, sondern nur in dem Staate, wie er als Institution zur Erweiterung der Freiheits- und Wirkungssphäre der Einzelpersönlichkeit sich darstellt, können wir solches Recht der nöthigenfalls gewaltsamen Durchsetzung seiner diesbezüglichen Forderungen begründet finden. — So ist es auch hier zuletzt gerade das Freiheitsinteresse, was die ethische Grundlage der staatlichen Befugnifs zur Gesetzesaufstellung und -Sicherung bildet. Und die Consequenz wäre, dafs ein Staat umsoweniger derartige Rechte in Anspruch nehmen darf, je weniger er der so gewonnenen Idee des Staates entspricht, je mehr das Regiment in ihm auf bloser Gewalt sich begründet.

Dieser ethische Sinn der gesetzlichen Ordnung und ihre Sicherung durch Androhung von Strafe mufs nun naturgemäfs auch maafsgebend sein, wo es sich um die Wahl der Art der

Strafe und die Bestimmung des Strafmaafses handelt. Vor Allem: es ist nicht die Aufgabe der Staatsgewalt, „Vergeltung“ im eigentlichen Sinne zu üben, das Verbrechen zu „sühnen“, gleichsam einer beleidigten Gottheit Genugthuung zu schaffen. Dazu ist sie gar nicht berufen; und das Recht dazu würde sich ethisch in keiner Weise zureichend begründen lassen. Ueberdies würde praktisch in sehr zahlreichen Fällen die Ausführung solcher Vergeltung sich als unmöglich erweisen, indem es für viele Vergehungen gar keine gleichartigen Leidzufügungen giebt, die den Thäter gleich empfindlich treffen würden, wie den von ihm Geschädigten. Mittelbar freilich wird die von der Staatsgewalt verhängte Strafe in gewissem Sinne dennoch den Charakter einer Vergeltung annehmen, sofern eine gewisse Angemessenheit, eine Aequivalenz zur Gröfse des Vergehens in der That, wenn auch aus anderen Gründen, nach Möglichkeit zu erstreben sein wird. Der leitende Gesichtspunkt aber bei der Strafzumessung mufs immer bleiben, der Neigung zu ähnlichen Vergehungen von Seiten desselben oder anderer Individuen in dem für die Erhaltung der bestehenden Ordnung erforderlichen Maafse entgegenzuwirken. Die Strafverhängung kann nur durch den Zweck, nicht durch die Ursache ihre Rechtfertigung und zugleich ihre nähere Bestimmung empfangen. Der ethische Zusammenhang mit dem begangenen Vergehen ist nicht der, dafs einer Schädigung eines Individuums eine zweite gleichartige auf Staatsverfügung nachgeschickt wird, welche das geschehene Unrecht, als wäre es nun plötzlich zum Recht geworden, noch einmal wiederholte. Vielmehr soll der Gefährdung des Bestandes der gesetzlichen Ordnung, die zu befürchten ist, sobald solche Uebertretungsversuche für den Thäter ohne nachtheilige Folgen blieben, eine wirksame Festigung und Sicherung dieser Ordnung folgen. Und wenn zu diesem Behufe das Mittel gewählt wird, den Thäter durch Leidzufügung empfindlich zu treffen, so geschieht dies, sofern im Allgemeinen anzunehmen ist, dafs so am nachdrücklichsten der Zweck der Strafe, wie wir ihn formulirten, erreicht wird, nämlich der Neigung zu ähnlichen Vergehungen entgegenzuwirken.

Handelt es sich nun blos darum, die öffentliche Ordnung gegen weitere Vergehungen von Seiten desselben Individuums sicher zu stellen, so könnte die Frage entstehen, ob denn dazu wirklich in jedem Falle eine Strafverhängung, eine Leidzufügung also, unvermeidlich sei, ob es nicht vielmehr unter Umständen viel wirksamere, freundlichere Mittel geben könne, dasselbe, und viel sicherer noch, zu erreichen. Allein sobald auf solche Art im Einzelfalle aus der Strafe mehr und mehr eine Belohnung gemacht würde, wäre die Sicherheit der Ordnung, die man schützen wollte, Anderen gegenüber in bedenklichster Weise in Gefahr gebracht. Eben damit aber hätte die Staatsgewalt gerade die wichtigste Aufgabe auf diesem Felde verabsäumt und eine schwere Verantwortung auf sich geladen, die sie zu übernehmen gar nicht berechtigt war. Soll die Strafe ihren Zweck wirklich erfüllen, so mufs sie auch Strafe bleiben. Die Humanisirungsversuche des Strafrechts verkennen dies allzu oft. Man bemerkt nicht, dafs jeder zu weitgehende Versuch, den Gesetzesübertreter milde und freundlich zu behandeln, ihn vor allem Leid möglichst zu schützen, nothwendig zur Folge haben mufs, dafs die anderen, die gesetzestreuen Glieder der Gemeinschaft, fortan um so ungeschützter sind. Für diese aber soll denn doch der Staat in erster Linie da sein und sorgen. Und erst, wenn ihr Interesse genügend gewahrt ist, kann auch eine Sorge noch für jene in Frage kommen. — Auf der anderen Seite haben wir freilich auch der Ueberspannung des „Abschreckungs"-Princips entgegenzutreten, wie sie manche Theoretiker verleitet hat, auch für die geringsten Vergehungen schon die strengsten Strafen zu fordern. Eine solche Abschreckungspolitik würde ihren Zweck, die Sicherung der öffentlichen Ordnung, nothwendig verfehlen, indem sie die Staatsgewalt in Mifscredit brächte, sie als willkürlich und gewaltthätig erscheinen liefse und somit die Neigung erwecken würde, sich ihrer zu entledigen. Alles kommt gerade darauf an, dafs die Strafverhängung möglichst in Fühlung bleibt mit dem allgemeinen Rechtsempfinden, so dafs sie in diesem überall eine natürliche Unterstützung und Ergänzung findet, nicht aber den Verurtheilten zum Märtyrer stempelt.

Ueberhaupt darf die Sorge für die Sicherung der Gemeinschaftsordnung niemals dazu verführen, in der Wahl der Mittel allzu rasch zu verfahren, nur die nächste muthmaafsliche Wirkung, die man wünscht, in's Auge zu fassen, ohne zugleich auch an die weiteren, nicht gleich zu Tage tretenden, aber oft sehr schwerwiegenden Folgen zu denken. Eine weiterschauende Strafrechtspolitik wird diese letzteren immer mit zu berücksichtigen haben. Der Abgeurtheilte soll doch nachher wieder ein Glied der Gemeinschaft sein, in dieser und mit dieser zu leben fähig; und vor Allem soll er sich als zu ihr gehörig empfinden, als innerlich befähigt, an ihren Aufgaben und Interessen thätig mitzuarbeiten, etwas Dankenswerthes auch über die Grenzen seiner engen Privatinteressen hinaus noch wirken zu können. So darf nicht neben dem Mifstrauen, das sein Vergehen ohnehin schon nach sich zieht, noch das Odium des Entehrten, des Gebrandmarkten auf ihm lasten, das ihn hoffnungslos von der Gemeinschaft scheidet und dem so Ausgestofsenen jeden sittlichen Halt raubt, ihn zuletzt gleichgültig und verstockt macht und zu neuen, schwereren Vergehungen geradezu herausfordert. Wo Verbrechen, die aus zuchtloser Brutalität der Gesinnung hervorgehen, im Interesse der öffentlichen Ordnung exemplarische Strafen nothwendig machen, da sollte man nachher wenigstens für zeitweilige Entfernung des Schuldigen aus seiner Heimath sorgen und für Verpflanzung auf anderen Boden, wo er unter neue, erziehlich günstigere Daseinsbedingungen gebracht wird.

Dementsprechend würde sich die Art der Strafe immer einigermaafsen nach dem Niveau des allgemeinen Ehrgefühls des betreffenden Zeitalters, ja auch des betreffenden Standes richten müssen. Solange es irgend angängig ist, soll die Strafe Niemanden mit dauerndem Makel behaften und dadurch moralisch zu Grunde richten, sondern ihm nur unmifsverständlich zum Bewufstsein bringen, dafs eine willkürliche Uebertretung der gesetzlichen Ordnung nicht geduldet werden kann. Das aber wird im Allgemeinen geschehen können, ohne dafs darum sogleich eine kaum noch überbrückbare Kluft zwischen dem Schuldigen und der Gemeinschaft oder der sie vertretenden Staatsgewalt

aufgerissen zu werden brauchte. — In diesem Sinne werden Geldstrafen immer den Vorzug vor anderen verdienen; sie können am leichtesten empfindlich gemacht werden, ohne die Selbstachtung zu verletzen. Nur freilich müfsten sie, wenn sie in allen Fällen wirksam sein sollten, dem Einkommen eines Jeden einigermaafsen angepafst sein, damit nicht der Besitzende unbillig bevorzugt erscheint und nahezu unberührt bleibt von einer Strafe, die den Aermeren schon auf's Empfindlichste schädigt. Und ebenso sollte Derjenige, der eine Familie zu ernähren hat und somit sein Einkommen schwerer entbehren kann, ohne zugleich Unschuldige mit leiden zu lassen, mildere Strafzumessung erfahren, als Derjenige, der all' seine Einnahmen nur für sich verwendet. — Viel vorsichtiger sollte man mit der Verhängung von Freiheitsstrafen sein, zumal deren Durchführung kaum möglich ist, ohne dabei die Persönlichkeit des Verurtheilten in weitgehendem Maafse der Gewalt der niederen Organe der Justiz zu überantworten. Ueberhaupt stellt sich diese Strafweise allzu sehr als bloses Geltendmachen überlegener Gewalt dar, bei dem jede Brücke zwischen dem Verurtheilten und der Gemeinschaft abgebrochen wird. Man mufs sich gewärtig halten, dafs der so Bestrafte nothwendiger Weise innerlich verhärtet und erbittert gemacht wird, dafs jedes Pietätsgefühl gegen die Gemeinschaft und die Obrigkeit erstickt wird, und dafs er fortan nur noch durch Furcht, durch Abschreckung im Zaume zu halten sein wird, die noch dazu sich leicht abstumpfen in ihrer Wirkung und schliefslich ganz versagen. — Als zweckdienliche Strafe dagegen empfiehlt sich eine zeitweilige Einschränkung der bürgerlichen Rechte, sowie der Theilnahme am politischen Leben des Volkes und dessen Leitung. Solche Einschränkung würde um so empfindlicher wirken können, je mehr durch die ganze Verfassung und politische Gewöhnung das, was wir früher forderten, verwirklicht wäre, dafs nämlich ein jeder sich berufen fühlte, sein Bestes beizutragen zur Förderung und zielbewufsten Leitung des politisch nationalen Lebens seines Volkes, ja dafs er dessen Bestrebungen und Ideale als

innere, eigenste Angelegenheit seines persönlichen Lebens zu erfassen und zu verfolgen im Stande ist.

Es kann sich für uns nicht darum handeln, hier ein vollständiges System des Strafrechts zu entwerfen. Nur die leitenden ethischen Gesichtspunkte waren hier aufzustellen. Im Einzelnen aber wird überall die Erfahrung zu berücksichtigen sein, die — gestützt auf die Ergebnisse einer planmäſsig vorgehenden, umfassenden Statistik — zeigen muſs, inwieweit jede besondere Strafart geeignet ist, eine Einschränkung der davon betroffenen Vergehungen in der betreffenden Klasse von Individuen herbeizuführen, ohne zugleich andere Schädigungen im Gefolge zu haben. — Nur eine Strafe noch bedarf der Erwähnung, weil man oft genug gerade im Namen der Ethik geglaubt hat, ihre Beseitigung fordern zu müssen: die Todesstrafe. Zwar scheint es nach allem, was wir über den Sinn und Zweck der Strafe bemerkt, von vorn herein selbstverständlich, daſs auch die Todesstrafe nicht vermieden werden darf, wo jener ethische Sinn eine anderweitige Durchsetzung nicht würde finden können. Allein die Besonderheit gerade dieser Strafe, ihre unerbittliche Grausamkeit, die den Verurtheilten oft mit einer Furchtbarkeit trifft, die alles erträgliche Maaſs überschreitet: das alles kann uns in der That bedenklich machen, die Consequenzen unserer früher gewonnenen Anschauungen bis zur Vertheidigung der Todesstrafe auszudehnen. Und gewiſs, Niemand würde auf Verhängung gerade dieser Strafe bestehen, wenn ihm nur andere Mittel namhaft gemacht werden könnten, um auch nur annähernd die gleiche Wirkung zu erreichen. An solchen aber fehlt es durchaus, wenn man nicht etwa zu der Rohheit der Prügelstrafe zurückkehren will. Keine andere Strafe, selbst wenn sie, wie etwa lebenslängliche, schwere Kerkerstrafe, factisch für den Uebelthäter viel furchtbarer, qualvoller wäre, würde jene unmittelbar abschreckende Wirkung üben können, deren wir bedürfen, um die Menschheit vor den Regungen thierischer Brutalität und Mordlust einigermaaſsen sicher zu stellen. Aber auch der zu solchen Regungen Neigende selbst muſs, soweit er überhaupt zu freierem Urtheil befähigt ist,

wünschen, dafs diesen Regungen die schärfsten Strafdrohungen gegenübergestellt werden, damit er der Versuchung, jenen einmal Folge zu geben nicht so leicht erliege. — Andererseits versteht es sich ja wohl von selbst, dafs diese Strafe immer nur als äufserster Nothbehelf Verwendung wird finden dürfen, nur in Fällen etwa, wo aufsergewöhnliche Gesinnungsrohheit vorliegt, und diese zu schweren Blutthaten geführt hat.

Mufsten wir so auf der einen Seite entschlossene Strenge des Gesetzes fordern, wenn irgend eine freiere Entwickelung des Gemeinschaftslebens möglich sein soll, so ist doch andererseits sicherlich die Pflicht der Gemeinschaft im Hinblick auf mögliche Gesetzesübertretungen nicht damit erschöpft, dafs sie diese unter Strafgesetze stellt. Sie wird auch dafür zu sorgen haben, dafs das Gemeinschaftsleben überall auf der Höhe steht, innere Gesundheit zeigt, damit nicht etwa durch Niederhaltung oder Verkümmerung berechtigter Freiheitsinteressen Verstimmung und Unzufriedenheit entstehen und ein Zwiespalt zwischen Gemeinschafts- und Einzelinteresse erzeugt wird, welcher der Neigung zur aufsergesetzlichen Befriedigung dieses letzteren Nahrung geben könnte. Und ebenso mufs dafür gesorgt werden, dafs Erziehung und Bildung dem Einzelnen mühelos zu solcher Stufe der sittlichen Freiheit emporhelfen, dafs es ihm nahezu selbstverständlich wird, sein Wollen überall auf jene höheren, allgemein menschlichen Zwecke einzustellen, in denen er mit dem innersten eigenen Wollen aller Anderen zusammentrifft.

Diese Forderungen brauchen nur aufgestellt zu werden, um sogleich allgemeinster Zustimmung gewifs zu sein. Ihre weiteren Consequenzen werden uns noch zu beschäftigen haben. Hier aber möchten wir doch dem Mifsverständnifs entgentreten, als sei in letzter Instanz das Vorkommen von Vergehungen überhaupt vielmehr der Gemeinschaft, als dem vermeintlichen „Verbrecher“ zur Last zu legen, als habe erstere lediglich durch ihre Versäumnisse das verschuldet, wofür sie nun den letzteren

zur Rechenschaft ziehen und bestrafen wolle. Namentlich liebt es der Determinismus, in solcher Weise alle „Schuld“ dem Einzelnen abzunehmen und der Gemeinschaft zuzuwälzen, und dementsprechend die Aufhebung aller Strafe als solcher zu fordern. Nur Sicherungsmaafsregeln für die Gemeinschaft und erziehliche Einwirkungen auf den „Verbrecher“ sollen danach erlaubt sein; der letztere soll dem Geisteskranken principiell völlig gleichgestellt werden und so auch eine ähnliche Behandlung erfahren.

Nun mag es gewifs Einzelfälle geben, wo wirklich bei der Erziehung so viel verfehlt worden ist, dafs der Zögling gar nicht in der Lage war, jenen inneren, sittlichen Halt zu gewinnen, der ihn vor den Versuchungen, die das Leben an ihn heranbringt, einigermaafsen hätte schützen können. Auch giebt es zweifellos mancherlei Nothstände, die im Gefolge der Entwickelung des wirthschaftlichen Lebens bald diese, bald jene Klasse hart betreffen, und die einen nahezu unwiderstehlichen Anreiz zu aufsergesetzlicher Selbsthülfe enthalten mögen. Allein schwerlich werden wir uns überreden lassen, dafs — von wenigen Fällen wirklicher Abnormität abgesehen — überall das Gewicht der gegebenen Verhältnisse, sowie andererseits das Ergebnifs der Erziehung, das Verbrechen schliefslich zur Nothwendigkeit machen, so dafs dabei von einer „Schuld“ des Thäters nicht mehr die Rede sein könnte. Mag auch die That selbst oft genug nur das Schlufsglied einer ganzen Kette früherer, kleinerer Verfehlungen sein, das sich nach diesen nicht wohl mehr vermeiden liefs: die Schuld wird doch damit nur zurückverlegt, nicht aufgehoben. Sie kehrt eben in jenen Einzelverfehlungen wieder und in der immer wiederholten Zustimmung zu ihnen, ohne die es zu solcher Verfestigung des Wollens in der verhängnifsvollen Richtung niemals hätte kommen können.

Uebrigens ziehen keineswegs alle Deterministen die Consequenz, dafs man auf diesem Standpunkte von Schuld gar nicht reden dürfe und folglich „Strafe“ als solche nicht verhängen könne. Viele begnügen sich mit der Auslegung, resp. Umdeutung des Schuldbegriffes, wonach er einfach mit einem „Handeln wider

bessere Einsicht" zusammenfällt, gleichviel ob dieses Handeln im gegebenen Falle causal bedingt war, oder ob es auch hätte unterbleiben können. Die Strafe wird dann damit gerechtfertigt, dafs man sie — ganz im Sinne des Determinismus — zur Erregung von Gegenmotiven gegenüber den gesetzwidrigen heranzieht. Gelegentlich fügt man wohl auch hinzu, dafs in ihr eben dieselbe Nothwendigkeit den Gesetzesübertreter ereile, die ihm vorher das gesetzwidrige Verhalten aufgezwungen; jetzt sei es die Gemeinschaft, welche durch die Consequenz alles Geschehens sich genöthigt sehe, an jenem die Strafe zu vollziehen.

Nun wird freilich Niemand es der Gemeinschaft bestreiten können, dafs für sie in der That eine Nöthigung vorliegt, zu irgend welchen Sicherungsmaafsregeln zu greifen, wenn sie sich selbst nicht aufgeben will. Auch wir haben von diesem Recht der Gemeinschaft bereits den weitgehendsten Gebrauch gemacht, gerade wo es sich um die Begründung ihrer Strafgewalt handelte. Die Frage ist nur, ob es dem Determinismus erlaubt sein kann, diesen als nothwendig erkannten Sicherungs- oder Selbstvertheidigungsmaafsregeln den Charakter einer Strafe zu verleihen, den Gesetzesübertreter also zum Uebelthäter, zum Verbrecher zu stempeln, ihm eine „Schuld" vorzuwerfen. — Man mufs sich hier vor Täuschungen hüten, darf nicht einfach Anschauungen, als wären sie ganz selbstverständlich, fortbestehen lassen, nachdem man den Boden verlassen hat, auf dem allein ihre Selbstverständlichkeit erwachsen war. Wer die Willensfreiheit vertritt, wie wir sie gefafst wissen wollten, für den besteht ja zweifellos das Recht, Entscheidungen des Willens, soweit sie im Widerspruch zu der schon erlangten besseren Einsicht des Thäters erfolgen, diesem als Schuld anzurechnen. Allein der Determinist darf diesen Begriff nicht verwenden, wenn er nicht eine Inconsequenz begehen will. Er darf das blose „Handeln wider bessere Einsicht" nicht zur „Schuld" stempeln, wenn er es einmal als etwas objectiv Nothwendiges, das ganz unvermeidlich über den Thäter gekommen sei, also doch eben als „unverschuldet" erkannt zu haben glaubt. Es

hat keinen Sinn, Jemanden verantwortlich zu machen für den von ihm auf die Welt mitgebrachten Charakter, als habe er diesen, wie manche Metaphysiker uns glauben machen möchten, in einem vorempirischen Dasein sich selbst gewählt. Ebenso widersinnig aber ist es, ihm seine Einzelhandlungen und Willensentscheidungen zurechnen zu wollen, wenn man diese durch den überkommenen Charakter einerseits, durch die Summe der äufseren Eindrücke und Erlebnisse andererseits vollständig und eindeutig festgelegt glaubt. — Und widersinnig ist es vollends, wenn man über einen so determinirt gedachten Uebelthäter glaubt „Strafe" verhängen zu dürfen. Nicht einmal der Zweck der Abschreckung, dem sie doch dienen soll, könnte so erreicht werden. Denn ihre jetzige, so hochgradig abschreckende Gewalt übt die Strafe doch nur aus, solange die Illusion erhalten bleibt, als könne man aus eigener Kraft die straffällige Handlung vermeiden, und als habe man somit im anderen Falle die Strafe verdient. Wollte aber der Richter Ernst machen mit dem deterministischen Standpunkt, wollte er dem Angeklagten sagen, er wisse zwar, dafs dieser völlig ohne eigene Schuld zu dem betreffenden Vergehen gekommen sei; er sehe sich aber im Interesse der Gemeinschaft genöthigt, ihm daraufhin die gesetzlich vorgesehene Leistung, oder was es sonst sei, aufzuerlegen: so wird dem so Verurtheilten jede Möglichkeit fehlen, irgend etwas zu unternehmen, was zu einer „Besserung" führen könnte. Darin einmal bestärkt, dafs die ihm zur Last gelegte Handlung von ihm in keiner Weise verschuldet war, dafs er überhaupt etwas zu verschulden gar nicht im Stande ist, kann er consequenter Weise alle die Reflexionen gar nicht veranstalten, wie sie der Gemüthsverfassung der „Reue" entspringen. Die „Strafe" trifft ihn nur wie ein Unglück, ein Verhängnifs, das sich eben nicht vermeiden liefs, das also ertragen werden mufs. Aber vorzuwerfen hat er sich nichts, — auch nicht, wenn er künftig noch einmal dieselbe That begeht. Aergerlich bleibt ihm nur, dafs die Gemeinschaft ihn, den Unschuldigen, so grausam leiden läfst. Er wird es also künftig klüger anfangen, sich nicht wieder so leicht ertappen lassen und im Verhör alles daran setzen, sich

durch geschickt ersonnene Lügen herauszuhelfen. Wozu auch sollte er der Gesellschaft Gelegenheit geben, ihre sinnlose Grausamkeit gegen ihn zu wiederholen?

Solche und ähnliche Gedankengänge würden in der That nothwendig der Erfolg sein, wenn die Denkweise des Determinismus einmal zur allgemeinen Ueberzeugung werden sollte. Zuletzt wird man zugestehen müssen, dafs dann an eine Aufrechterhaltung des Strafverfahrens, wie sehr man auch den Begriff der Strafe mag umdeuten wollen, nicht mehr zu denken ist. Die Strafe würde alle ethische Wirkung verlieren, auch abschrecken nur noch, wie etwas, dem man sich möglichst geschickt zu entziehen suchen mufs, nicht aber wie etwas, was durch eigene Schuld sich zugezogen und verdient zu haben, als unwürdig empfunden werden müfste. — Man könnte hier freilich versucht sein, die Analogie mit Naturzusammenhängen geltend zu machen. Wie man auf diesem Gebiete doch auch durch Wiederholung derselben empfindlichen Erfahrung davon abgebracht werde, bestimmte Handlungen zu begehen, z. B. die Hand in's Feuer zu halten, so werde auch im praktisch socialen Leben die wiederholte Erfahrung der Strafe uns von bestimmten Handlungen sehr bald abbringen müssen. Allein das wäre zunächst nur dann überhaupt zutreffend, wenn die staatliche Obrigkeit mit der gleichen Sicherheit alle Uebertretungen ihrer Gesetze zu verfolgen im Stande wäre, mit der die Natur überall functionirt, — wenn also die Strafgesetze gleichsam automatisch zu wirken vermöchten, nirgend einen Anwendungsfall sich entgehen liefsen. Sodann aber bleibt immer noch der Unterschied, dafs die Gesetze der Gemeinschaftsordnung überhaupt nicht so genommen werden sollen, als seien sie nur eine leidige, verhängnifsartige Nothwendigkeit. Sie sollen uns etwas sein, für dessen Aufrechterhaltung zu sorgen gerade in der Richtung unseres eigenen höchsten ethischen Interesses liegt, und wogegen sich aufzulehnen nicht blos als schädlich für den Schuldigen, sondern eben als seiner unwürdig, als Zeichen noch nicht überwundener innerer Unfreiheit empfunden wird.

Der Freiheitsgedanke in der Gesetzgebung.

Die vornehmste Aufgabe der Gesetzgebung wird es sein, überall den Geist der Gesetze zur Durchführung zu bringen. Staat und Gesetze sollen der Freiheit der Persönlichkeit dienen, einer Erweiterung und Höherspannung des Freiheitsgedankens über das Niveau bloser Privatzwecke hinaus. Solche Freiheit soll überall das erste und oberste Heimathrecht im Staate geniefsen. Nach ihren Idealen soll er aufgebaut sein, im Ganzen wie im Einzelnen, mag darüber auch Vieles zu kurz zu kommen scheinen, was im Namen der gewöhnlich sogenannten Freiheit von Fanatikern des Liberalismus gefordert zu werden pflegt. — Wir müssen dieser falschen Freiheitsbegeisterung, die sich an den Namen der Freiheit hängt, ohne doch jemals zu finden, was ihn verdiente, um so nachdrücklicher entgegentreten, als sich leicht einsehen läfst, dafs da, wo sie der Verfassung und Gesetzgebung mit ihren Forderungen das Gepräge giebt, die wahre Freiheit unmöglich gedeihen kann. Diesem Gegensatz der Forderungen werden wir noch wiederholt begegnen und dabei Gelegenheit haben, unser Freiheitsideal noch in helleres Licht zu setzen und vor allen Mifsdeutungen zu schützen. Hier wenden wir uns zunächst noch einmal zurück zu einem früher bereits in anderem Zusammenhange behandelten Problem und der Frage nach seiner gesetzlichen Regelung.

a) Geschlechtsleben und Ehe.

Auf dem Gebiete des menschlichen Geschlechtslebens waren wir einer Denkweise begegnet, welche dieses ganze Gebiet aus der sittlichen Sphäre herauslösen, in die des blos Natürlichen hinüberweisen wollte.[1]) In dem naturalistischen Ideal der „freien Liebe" konnte diese Anschauung das Programm gefunden glauben, dessen Durchführung ihr das Recht sichern müfste, im Namen der Freiheit sich Geltung zu schaffen.

---

[1]) Vgl. oben S. 75 ff.

Nun ist ganz klar: wollte die Gesetzgebung der Gemeinschaft sich auf diese Freiheit einrichten, sie unter ihren Schutz nehmen und damit legitim machen, so würde für die höhere Bethätigung von Freiheit, die wir gerade in der lebenslänglichen Ehegemeinschaft ihren vollendeten Ausdruck suchen sahen, in solcher Gemeinschaftsordnung kaum noch Raum bleiben. Wird die Befriedigung des geschlechtlichen Triebes in dem Alter, wo er eben zu erwachen beginnt, völlig frei gegeben, so wird unvermeidlich der Einzelne sich daran gewöhnen, in seinem Bewufstsein und Wollen diese Befriedigung des Triebes als solche, als Selbstzweck aufzusuchen, wo irgend sich ihm dazu Gelegenheit bietet; und er wird seine im Augenblick erregte Leidenschaft eben schon für die „Liebe“ nehmen, die ihm zu solchem Thun die sittliche Berechtigung verleihe. So aber wird er gar nicht dazu gelangen, die Interessen des Liebeslebens und andererseits die der Lebensgemeinschaft mit einem Wesen, das in allem Höchsten mit ihm sympathisirte, als im tiefsten Grunde zusammengehörig zu fühlen. Das erstere wird ihm mehr zur blosen Tändelei werden; die letztere als eine im Grunde wenig erstrebenswerthe, höchstens aus anderweitigen praktischen Rücksichten etwa in Betracht kommende Institution erscheinen. So würden diejenigen, die an dauernder Ehegemeinschaft noch Interesse behielten, in ihr noch das höchste Ideal vollendeter Freiheit im Liebesleben zu erblicken im Stande wären, immer seltener nur sich finden; und in den meisten Fällen würde eine solche Ehe nur noch möglich sein unter vollständigem Bruch mit der ganzen bisherigen Vergangenheit auf diesem Gebiete, bei verbrauchter, übersättigter Empfänglichkeit für alles das, was die Ehe an höchster Schönheit und einzigartiger Poesie zu bieten vermag. — Auf solchem Boden wird in unzeitigem, blindem Geniefsen alles vorweggenommen, was nur in der Ehe erst zur vollen Blüthe gelangen könnte, dort allein seine volle Bedeutsamkeit empfangen würde. So aber bleibt für diese im günstigsten Falle eine dürftige Nachlese übrig, bei der sie mit ihren ethischen Bedürfnissen nothwendig zu kurz kommt und unmöglich das noch werden kann, was sie uns hatte sein sollen.

Will somit die Gemeinschaftsordnung, wie es ihre sittliche Aufgabe ist, der Ehe in ihrer höchsten, idealischen Ausprägung überhaupt Raum schaffen, so darf sie nicht daneben auch noch den minderwerthigen Regungen einer freien Liebe das Feld frei geben wollen; vielmehr wird sie die Verpflichtung haben, die Institution der Ehe gegen alle solchen, sie in ihrer Lebensfähigkeit bedrohenden Sittenfälschungen nachdrücklich in Schutz zu nehmen, diese soweit niederzuhalten, als es irgend in ihren Kräften steht. Und die gleiche Verpflichtung liegt für sie vor gegenüber allen Bestrebungen, welche die möglichst leichte Lösbarkeit des Ehebundes sich zum Ziele setzen. Was in seltenen Ausnahmefällen in der That einmal sittlich geboten scheinen mag, darf darum nicht gleich in die ethische Institution der Ehe selbst aufgenommen werden. Wir erkannten bereits in früherem Zusammenhange, wie gerade das höchste Freiheitsinteresse Befriedigung nur in einer Ehe finden kann, die als dauernde Zusammenschliefsung zur vollendeten Lebensgemeinschaft gemeint ist.[1]) Hier müssen wir hinzufügen, dafs eben dieses Freiheitsinteresse den unbedingten Schutz der dauernden Ehegemeinschaft durch die allgemeine Sitte und die zu ihrer Stütze berufene Gesetzgebung erfordert. Würde sie dieses Schutzes entbehren, so würden zahllose Eheverhältnisse, die anfänglich mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben, alsbald den schwersten Gefahren ausgesetzt sein. Jede solche Schwierigkeit, wie sie selbst in der glücklichsten Ehe selten ganz fehlen werden, würde sofort die Gedanken auf die Frage hinlenken, ob beim Eingehen der Ehe nicht vielleicht ein Irrthum, eine Selbsttäuschung mitgespielt. Und anstatt es daraufhin als sittliche Aufgabe zu betrachten, unter allen Umständen aus dem einmal eingegangenen Lebensbunde nun nachträglich wenigstens noch zu machen, was irgend daraus zu machen ist, wird allzu leicht die Reflexion Wege einschlagen, die der Selbstgefälligkeit bequemer scheinen, und an deren Ende die Scheidung steht. Und ebenso mufs die leichte Lösbarkeit der Ehe allen an sie herantretenden Versuchungen

[1]) Vgl. S. 93 ff.

Nahrung geben, ja dazu verführen, den etwa erwachenden Neigungen zu einem anderen Wesen leichtsinnig nachzugeben und darüber den Werth des bereits geschlossenen Ehebundes aus dem Auge zu verlieren. Auch würde jeder Dritte mit leichtfertigem Spiel die Eintracht des Ehelebens allzu leicht stören können, wenn die Aussicht bestände, den früheren Bund jeder Zeit zu lösen und ohne Schwierigkeit sich selber an die Stelle des Verdrängten zu setzen. Soll also nicht die Ehe beständigen Intriguen ausgesetzt sein, und soll den Gatten nicht dauernde Eifersucht und mifstrauische Abwehr aller Annäherungsversuche Dritter im Interesse der Aufrechterhaltung des einmal geschlossenen Treubundes geradezu zur Pflicht gemacht werden, so mufs dafür gesorgt sein, dafs mit dem Eingehen der Ehe für das eigene Bewufstsein der Vermählten, wie für das jedes Dritten die Dauer und Heiligkeit des Ehebundes unbedingt feststeht, ohne solcher eifersüchtigen gegenseitigen Ueberwachung der Ehegatten irgend zu bedürfen. Nur auf so gesichertem Boden kann sich die volle, sittliche Schönheit dieses Bundes entfalten, jenes unbedingte Vertrauen auf die Treue des Anderen und jene völlige wechselseitige Wesenserschliefsung, wie sie diesem Bunde das Gepräge verleiht. — Nicht als ob es erst der Strafgesetze bedürfte, um sich auf die Treue des anderen Wesens verlassen zu können! Das Gesetz soll nur der guten Sitte folgen und sie allgemein sicher stellen. Aber eben der Erhaltung solcher guten Sitte bedarf die Ehe; und jede Laxheit des Gesetzes hat nur allzu leicht, und ganz besonders auf diesem Gebiete, wo so viel verworrene Leidenschaft mit hereinspielt, auch eine Verwilderung der Sittenanschauungen und Emancipationsgelüste von Sitten, die als lästig empfunden werden, zur Folge. Ohne die Sitte vermag das Gesetz nichts. Aber umgekehrt ist es sehr wohl im Stande, das altgeheiligte Ansehen einer Sitte zu zerstören, der Begehrlichkeit niederer Instincte zum Opfer fallen zu lassen.

Die innere Ordnung und Regelung des Ehelebens sollte möglichst ausschliefslich der Sitte anvertraut werden, soweit sie nicht durch freies Uebereinkommen der Betheiligten von selbst sich ergiebt. Es ist eine Entweihung der Ehe, wenn durch die Gesetzgebung mittelbar die Meinung unterstützt wird, als

könne ein Theil vom anderen als „Recht“ für sich fordern, was sittlichen Werth doch nur haben kann, wenn es Sache freier Einwilligung bleibt. Ueberhaupt aber gehören Streitigkeiten zwischen Eheleuten nicht vor das Forum eines Gerichtshofes. Es wäre ja widersinnig, wenn dieser den einen Theil auf Grund der Klage des anderen etwa mit Strafe belegen wollte. Und ebenso widerspricht es dem Geiste der Ehegemeinschaft, wenn aus ihr eine in ausführliche Gesetzesparagraphen gebrachte, überall rechtlich festgelegte Institution gemacht wird, welche für jeden Streitfall ihre Entscheidung bereit hielte. Höchstens eine ganz allgemeine Rechtsgrundlage mag aufgestellt werden, nach welcher, wo es einmal unabweislich wird, eine Entscheidung getroffen werden mag. In dieser aber müfste vor Allem der sittlichen Forderung der Freiheit beider Gatten in vollem Umfange Rechnung getragen, jeder Art von Sclaventhum des einen Theils gegenüber dem anderen mit Bestimmtheit entgegen getreten werden.

Es versteht sich von selbst, dafs dem Staate im eigenen Interesse alles an der Erhaltung guter Sitten gerade auf dem Gebiete des Geschlechtslebens gelegen sein mufs. Denn an der Gesundheit des Ehe- und Familienlebens hängt die Kraft und Tüchtigkeit der kommenden Generation. Für uns würde freilich nicht unmittelbar das Interesse des Staates das hier Maafsgebende sein, da wir ihn ja als selbständiges Wesen mit eigenen Zwecken, die denen des persönlichen Interesses übergeordnet wären, nicht anerkennen konnten.[1]) Wohl aber knüpft sich mittelbar in diesem Falle an das Interesse der Gemeinschaft auch ein solches der Persönlichkeit selbst. Denn, ist uns einmal die Gemeinschaftsorganisation eine Einrichtung, welche der Erweiterung der Actionssphäre der Persönlichkeit dient und somit dem freien Wollen überall neue, gröfsere Perspectiven erschliefst, so ist auch klar, dafs sie dazu in um so höherem Maafse befähigt sein wird, je kraftvoller und gesünder das Leben in dieser Gemeinschaft sich entwickelt.

---

[1]) Vgl. oben S. 161 f.

In einem Staatswesen, wo Sitte und Gesetzgebung auf unbedingte Hochhaltung der Ehe angelegt wären, sollte es sich nun eigentlich von selbst verstehen, dafs jeder aufsereheliche Geschlechtsverkehr völlig ausgeschlossen bleiben müfste, dafs er am Getetz wenigstens keinerlei Rückhalt finden dürfte. In Wirklichkeit steht es bekanntlich anders. In weitester Verbreitung findet sich, wenigstens beim männlichen Geschlecht, die Anschauung, als sei die Zeit vom Eintritt in das Alter der Reife bis zur Eingehung der Ehe den „Jugendsünden" rechtmäfsig frei gegeben, und als gehöre es geradezu zur rechten Männlichkeit, auf diesem Gebiete einige „Erfahrung" erworben zu haben. Und die Gesetzgebung hat sich veranlafst gesehen, dieser Anschauung Rechnung zu tragen: sie hat es zweckmäfsig gefunden, die Prostitution zur legitimen Einrichtung zu erheben, — offenbar in der Meinung, damit das kleinste unter den einmal nicht zu vermeidenden Uebeln auf diesem Gebiete zu wählen.

Hier liegt nun in der That eine Schwierigkeit. Die Politik der Gesetzgebung mag noch so sehr bestrebt sein, in ihren Entscheidungen überall von obersten ethischen Gesichtspunkten sich leiten zu lassen: sie mufs doch vor Allem das praktisch Mögliche, das wirklich Erreichbare im Auge behalten und kann nicht idealische Sitten erzwingen wollen, wo der reale Boden dafür fehlt. So wird sie, wenn sie den Forderungen staatsmännischer Klugheit sich nicht kurzsichtig verschliefsen will, in vielen Fällen nicht anders können, als sich mit Compromissen begnügen, in denen sie dem historisch Gegebenen, soweit das eben unvermeidlich scheint, Rechnung trägt. — Ein solcher Fall aber scheint hier wirklich gegeben. Die allgemeine Erfahrung scheint unwiderleglich zu bestätigen, dafs die Unsitte des vorehelichen Geschlechtsverkehrs auf keine Art sich aus der Welt schaffen läfst. So meint man denn, es sei im Interesse der Reinerhaltung wenigstens des weitaus gröfsten Theils des weiblichen Geschlechtes angezeigt, diesen Geschlechtsverkehr nach Möglichkeit auf eine zu diesem Zweck aufgeopferte Minderheit dieses Geschlechtes zu beschränken. Alsdann bleibe doch die Ehe wenigstens verhältnifsmäfsig unberührt von den Folgen

der Sittenverderbnifs, und die Gesundheit des Volkslebens im Allgemeinen erhalten.

Gegen solche Erwägungen politischer Staatsklugheit würde sich zuletzt auch vom ethischen Standpunkte principiell nur wenig einwenden lassen. Die Politik kann nicht die Aufgabe haben, starr auf den Forderungen der Ethik zu bestehen, sobald sie deren praktische Undurchführbarkeit einmal eingesehen hat. Sie mufs das ethisch Geringerwerthige, aber Erreichbare dem Idealischen, das nun einmal nicht erreichbar wäre, unbedingt vorziehen, wenn sie nicht überhaupt darauf verzichten will, dem ethischen Interesse einen Dienst zu leisten. Die Frage wäre nur, ob das hier gewählte Mittel, die Emancipation des Prostitutions-Unwesens, wirklich geeignet ist, die allgemeine Sittlichkeit auch nur in relativem Sinne zu fördern, sie vor noch tieferem Herabsinken wirksam zu schützen; und vor Allem, ob die Art, wie man damit der Institution der Ehe zu Hülfe kommen möchte, nicht vielmehr neue andere Gefahren für diese heraufbeschwört, die denen, die man vermeiden wollte, zum mindesten die Wage halten. Kann es wirklich gerechtfertigt werden, wenn man hier einen Theil des weiblichen Geschlechtes einem vermeintlich nicht anders zu beschwichtigenden sinnlichen Bedürfnifs zum Opfer bringt? Oder genügt etwa die leichtfertige Ausflucht, „volenti non fit injuria“, um sich über die rohe Vergewaltigung, welche die Gemeinschaft hier begeht, hinwegzutäuschen? Ist es wirklich als freies, eigenes Wollen solch' eines unglücklichen Geschöpfes zu nehmen, wenn es der schmeichelnden Verführung erliegt und dann von der einmal betretenen Bahn den Rückweg nicht mehr zu finden weifs? Hat man ein Recht, eine so Verirrte nunmehr als vogelfrei zu behandeln, aus der Gesellschaft der „anständigen“ Menschen auszustofsen, und diesen Verstofsenen dann das sie vollends entwürdigende „Recht“ zuzuerkennen, aus der Selbstpreisgebung ein officielles Gewerbe zu machen? — Und damit soll nun wirklich eine höhere Sittlichkeit der Uebrigen erkauft werden können, und gar ein Schutz der Institution der Ehe?

Was zunächst das letztere anlangt, so ist von vorn herein

wohl klar, daſs dieser Schutz, sofern er mit solchen Mitteln überhaupt möglich wäre, nur ein ganz äuſserlicher sein könnte. Er würde nur darin bestehen, daſs auf Kosten der einmal Aufgeopferten nun ein um so gröſserer Theil des weiblichen Geschlechtes noch unberührt in die Ehe gelangte und so den Anforderungen und Pflichten der Mutterschaft noch im vollen Umfange gewachsen wäre. Dafür aber ist die Hoheit und Reinheit der Ehegemeinschaft auf's Schwerste gefährdet durch die Erfahrungen, die der Mann aus solchem Vorleben mitbringt. Ihm ist die Befriedigung des Triebes Selbstzweck geworden, und damit zu etwas Niedrigem und Gemeinem. Und für diesen Zweck waren jene verworfenen Wesen, als welche die Gesellschaft sie betrachtet, ihm gerade recht gewesen. In ihrem Umgang hat er all' die Vertraulichkeiten in leichtfertigem Spiele üben gelernt, die nur als Ausdruck innigster, hingebender Liebesgesinnung menschlich schön sein, ihre volle Reinheit und Keuschheit bewahren können. So wird er eine Gesinnungsverderbniſs mitbringen, die ihm selbst, und damit auch der Ehegemeinschaft überhaupt, von vorn herein alles Höchste und Schönste abschneidet, dessen sie fähig wäre. Er kommt innerlich entweiht zum Heiligthum der Ehe und wird schwerlich im Stande sein, wahres Eheglück noch zu genieſsen und zu schaffen. — Zu alledem aber kommt noch die Verantwortung der Gemeinschaft dafür, daſs sie die Prostitution durch die Erhebung zur legitimen Institution thatsächlich in ihrem Credit stärken muſs, daſs die dadurch bedingte Erleichterung der Gelegenheit zugleich auch die Verführung sehr viel gröſser macht, so wenig das selbstverständlich auch die Meinung ist bei dieser Concession an das gemeine Bedürfniſs. Und noch dazu wird hier gerade die niedrigste Art der Befriedigung des Triebes sanctionirt, der Umgang mit Weibern, die man allgemein als verworfene Creaturen zu behandeln sich berechtigt glaubt, und die in der That sehr bald durch diese Behandlung, wie überhaupt durch die berufsmäſsige Selbstpreisgebung an jeden Beliebigen auf ein Niveau der Gesinnung herabzusinken pflegen, daſs sie selber vor sich Ekel empfinden. — Diese weiteren, mittelbaren Wirkungen solcher gesetzlichen Maaſsnahmen ent-

ziehen sich naturgemäfs der exacten Beobachtung und Feststellung. Keine Statistik vermag sie nachzuweisen. Aber für jeden Denkenden, von höherem Standorte aus das Ganze Ueberblickenden kann wohl kein Zweifel bestehen, dafs sie vorhanden sind, und dafs somit in ihrem Gesammterfolge diese Gesetzespolitik unvergleichlich mehr Schaden und sittliche Verwirrung anrichten mufs, als sie Gutes zu wirken vermag. Der dabei erhofften Einschränkung des geschlechtlichen Verkehrs auf eine relativ geringe Anzahl von Opfern steht die eben dadurch geschaffene Erleichterung solchen Verkehrs und die damit gesteigerte Verführung gegenüber. Gäbe es nicht jene Geschöpfe, die berufsmäfsig jedem zu Willen sind, wäre somit der Einzelne darauf angewiesen, in jedem Falle erst die Neigung und das hingebende Vertrauen eines weiblichen Wesens sich zu gewinnen, so würde er in viel höherem Maafse sich der Verantwortung dessen, was er hier thut, bewufst bleiben und nicht so leicht jeder Regung des Triebes nachgeben. Und zugleich bliebe der Geschlechtsverkehr doch einigermaafsen beschützt vor der Verrohung, wie sie das käufliche Dirnenwesen nothwendig im Gefolge hat. — Gänzliche Aufhebung und Ausrottung des aufserehelichen Geschlechtsumganges wird freilich von der Gesetzgebung nicht zu erwarten sein, solange diese auf sich allein gestellt bleibt und nicht in der ganzen Erziehung und Sitte nachhaltige Unterstützung findet. Aber sie sollte wenigstens keinerlei Maafsregeln treffen, welche, wenn auch nur mittelbar, auf eine Erleichterung und Beschönigung solchen Umganges hinauslaufen.

b) Besitz und Vererbung.

Noch ein anderes Problem der Gesetzespolitik haben wir hier im Freiheitsinteresse aufzunehmen: die Frage nach der ethischen Berechtigung der Vererbung des Besitzes. Wir hatten die Bedeutung des Eigenthums überhaupt darin gefunden, dafs es uns ein Mittel sein sollte zur Steigerung unserer Macht, zur Erweiterung unserer Wirkungssphäre und somit zugleich unserer Freiheit. Somit scheint jede Vermehrung des Besitzes auch eben dieser Freiheit zu Gute kommen zu müssen,

und also einen ethischen Werth beanspruchen zu können. Allein die Frage entsteht, ob denn jede Art der Erwerbung oder Vermehrung des Besitzstandes diesem Interesse zu dienen vermag, ob nicht vielmehr eine gewisse Reife und Tüchtigkeit dazu gehört, von dieser Machterweiterung nun auch einen entsprechenden Gebrauch zu machen und nicht etwa der Versuchung zu verfallen, sich einem nichtsnutzigen Genufsleben hinzugeben. Soll der Besitz seinen eigentlichen sittlichen Werth bewähren, so mufs er vor Allem Eigenthum der Persönlichkeit sein, ihrem Wollen und Können angepafst, von ihren Zwecken und Idealen überall belebt und getragen. Aber seine Bedeutung müfste sich auch darin erschöpfen, lediglich Organ ihres Wollens und Wirkens zu sein. Er dürfte nicht zu einem Gegenstande von selbständigem Interesse sich auswachsen, nicht das Streben der Persönlichkeit in seinen Bann zwängen. Denn alsdann würde die Freiheitssteigerung in eine Freiheitsverkümmerung sich verwandeln. Wer sein Streben und Schaffen mit der Sorge für die materielle Wohlfahrt der Nachkommen belastet, der geräth in Gefahr, um eines im besten Falle ungewissen und höchst fragwürdigen Gutes willen, das er Anderen zuzuwenden gedenkt, sich selbst um die wahren und höchsten Güter des Lebens zu verkürzen. Und je mehr er in dieser Sorge für die Nachkommen aufgeht, sein eigenes Leben damit erfüllt, umso weniger wird er in der Lage sein, diesen Nachkommen im Leben selbst etwas zu sein und zu geben, was einigen Werth hätte. Was er aber so, sich selbst zur Last, mühsam erworben hätte, würde er seinen Erben erst vollends zur Last machen, indem er seine eigene Hochhaltung des materiellen Besitzes als solchen, schon durch sein Vorbild, ihnen mittheilte und so nahezu die Verpflichtung ihnen auferlegte, für die Erhaltung und Mehrung des so Erworbenen in gleicher Weise zu sorgen, — wieder zum vermeintlichen Wohle der kommenden Generationen.

Und in der That wird ein mühelos ererbter Besitz für den Erben selbst nur allzu häufig zu einer schweren Last, die ihm moralisch allerhand Verpflichtungen auferlegt, die doch auf dem

Boden eines eigenen Wollens gar nicht erwachsen sind; sie machen ihn unfrei, heften sich dem Eigenleben der Persönlichkeit wie Ballast an und treiben es in fremde, unwillkommene Bahnen. So wird ein ganzes Menschenleben, und nach ihm ein neues und immer wieder neue, in den Dienst des Besitzes gestellt, anstatt dafs dieser doch der Erhöhung und Bereicherung des Lebens dienen sollte. Und so kommt es denn zu jenem „Mammonsdienst", welcher Besitz und Reichthum in einen Mifscredit gebracht hat, wie er doch in der Sache an sich gar nicht begründet ist. Nur wo der Besitz aufhört, dem freien Wollen Organ zu sein, wo aus dem „Besitzen" ein „Besessen-werden" wird, verdient er in der That die Mifsachtung und die schweren Anklagen, die man gegen ihn gerichtet hat.

Belastet somit die Sitte der Vererbung des Besitzes unmittelbar schon den Besitzer selbst, wie auch den Erben, mit oft schwer genug empfundener Unfreiheit, so treten doch alsbald noch weitere Folgewirkungen hinzu, welche das Mifsliche dieser Sitte in noch helleres Licht zu stellen geeignet sind. Zu diesen Folgewirkungen rechnen wir vor Allem die automatische Selbstvermehrung des Besitzes, sobald er eine gewisse Höhe, wie sie zur Bestreitung der gewohnten Lebenshaltung hinreicht, überschritten hat. Dadurch kommt es unabwendbar zur Anhäufung immer gröfserer Vermögen in verhältnifsmäfsig wenigen Händen, welche mit ihrer aussaugenden Kraft den Uebrigen das Erwerben und die Durchführung einer ihrer Arbeitsleistung einigermaafsen angemessenen Lebenshaltung immer schwieriger machen. Und doch ist in keiner Weise auch nur die geringste Garantie dafür geboten, dafs der so fortgeerbte, lawinenartig wachsende Grofsbesitz immer in Hände gelangen wird, die von solcher ohne jedes eigene Verdienst ihnen zufallenden unerhörten Machtsteigerung einen grofs angelegten, dem höchsten Freiheitsinteresse dienenden Gebrauch zu machen im Stande wären! Wie leicht wird solche Machtfülle dazu verführen, und wie oft hat sie dazu verführt, unter dem Schutze der bestehenden Gesetze eine Tyrannis über Andere auszuüben, wie sie sonst heutzutage gar nicht möglich wäre. Die Brutalität und rücksichtslose Eigensucht

capitalistischer Machthaber hat oft genug schon schweres Unheil über die von ihrer Macht Betroffenen gebracht; sie tritt darin ebenbürtig dem zur Seite, was uns die Geschichte von politischen Tyrannen überliefert hat. Nur fällt es viel weniger in die Augen, bleibt viel mehr im Verborgenen, hinter dem Schutzwall der bestehenden Ordnung, als die Handlungen der letzteren; auch scheint sie viel weniger absichtsvoll ihre Grausamkeit zu entfalten, mehr nur als eine fatale Nebenwirkung, für die eigentlich Niemand verantwortlich zu machen sei. So begreift es sich leicht, dafs die capitalistische Tyrannis trotz allem doch noch nicht so allgemeine Erbitterung und Abwehrentschlossenheit hervorgerufen hat, wie die politische früherer Zeitalter.

Eben in dieser gröfseren Verborgenheit des Treibens der capitalistischen Tyrannis vor dem Blick der Uebrigen, der schwereren Uebersichtlichkeit des Zusammenhanges zwischen der unermefslichen Besitz- und Machtsteigerung auf der einen, der Aussaugung und Niederhaltung freierer Lebensentfaltung auf der anderen Seite, liegt die grofse Gefahr für die Besitzer solchen Ueberflusses selbst. Es kommt ihnen gar nicht unmittelbar zum Bewufstsein, wie unheilvoll die mühelose Vermehrung ihres Reichthums auf den Anderen lastet, sie überall hemmt und schädigt. Sie glauben schon ein Uebriges zu thun, wenn sie die dadurch Verarmten nachher mit einigen „Wohlthätigkeits“-Veranstaltungen bedenken. Im Uebrigen aber verfallen sie nur allzu leicht der Versuchung rücksichtslosester Gewinnsucht, während der Gebrauch, den sie von dem erlangten Gewinn machen, wesentlich durch beschränkt eigensüchtige Interessen bestimmt wird. — Wir können in solcher, jedes gröfseren Zieles entbehrenden Gewinnsucht keine Freiheit erkennen, die diesen Namen verdiente. Und Niemand würde wohl mit freiem, unbefangenem Urtheil für sich selbst oder für Andere eine gesetzliche Organisation wünschen können, welche der freien Ausübung solcher blofsen Schmarotzerthätigkeit zur Stütze diente.

Eine häfsliche Consequenz der Besitzvererbung finden wir auf dem Gebiete der Eheschliefsung. Wie viele Ehen werden nur geschlossen, weil ein reiches Erbtheil seine Zugkraft ausübt, wie viel andere Ehen verhindert, weil eine ausreichende Mitgift fehlt, die das zu geringe Einkommen entsprechend ergänzen könnte! Es ist klar, dafs solche ohne Freiheit, aus Gewinnsucht geschlossenen Ehen, ganz abgesehen von den unheilvollen Wirkungen, die sie auf das Eheleben der Betheiligten selbst üben müssen, auch für die allgemeine Sitte und für die Gesundheit des öffentlichen Lebens der Gemeinschaft eine schwere Gefahr bedeuten. So hat die Gesetzgebung umso mehr Anlafs, die Beseitigung des dieser Gefahr Vorschub leistenden Vererbungsrechtes in Erwägung zu ziehen.

Kurz, alles vereinigt sich, die Institution der Besitzvererbung ethisch im ungünstigsten Lichte erscheinen zu lassen. Und vielleicht würde man sie längst haben fallen lassen, wenn sie nicht als Ergebnifs allmählicher historischer Entwickelung thatsächlich vorläge und somit das Recht alles einmal Bestehenden besäfse, das sich mit tausend Wurzeln in Sitte und Gewöhnung unseres Gesammtlebens eingegraben hat. — Und in der That, eben als historisch einmal in's Leben getretene, allgemein anerkannte Institution, hat das Recht der Besitzvererbung zweifellos Anspruch auf ernsthafteste Prüfung und Würdigung, ehe seine Beseitigung praktisch in's Auge gefafst werden dürfte. Es mufs doch noch Gesichtspunkte geben, von denen aus sich eine günstigere Auffassung dieses Rechtes gewinnen läfst; sonst würde es nicht erst zum Recht haben werden können; oder, wenn es dennoch durch besondere historische Verhältnisse dazu geworden, so hätte es unmöglich so lange fortbestehen können. Zu seiner Vertheidigung läfst sich zunächst anführen, dafs die vorhin angegriffene unheilvolle Selbstvermehrung der grofsen Vermögen doch im Ganzen etwas höchst Seltenes sei, eine bedauerliche Ausnahme bleibe; der Regel nach handele es sich bei der Vererbung nur um ungefähr constant bleibenden Besitz, dem gegenüber jene harten Angriffe nicht mehr zutreffend sein würden. Man kann hinzufügen, es sei sogar schliefslich

ein innerlich berechtigter Gedanke, wenn man den Segen der Arbeit der Eltern auch den Kindern doch nicht ganz verloren sein lassen wolle. Man kann weiter auf praktische Schwierigkeiten hinweisen, die sich ergeben würden, wenn ein in irgend einem Grofsbetriebe angelegtes Capital plötzlich durch den Tod des Besitzers verloren gehe und so der Betrieb eine Unterbrechung erleide, vielleicht sogar ganz aufhören müsse. Denn mancherlei für uns kaum noch zu entbehrende Culturgegenstände lassen sich nur im Grofsbetriebe zweckentsprechend herstellen, wie er offenbar nur möglich ist, wenn ein mehr als gewöhnliches Vermögen in Einer Hand vereinigt ist. — Endlich kann man noch darauf hinweisen, dafs in der Möglichkeit, den Nachkommen ein tüchtiges Capital und mit ihm zugleich eine bedeutsame Culturaufgabe zu hinterlassen, für Viele gerade der Hauptreiz ihrer eigenen Lebensbethätigung besteht. Sie würden in ihrem Streben erlahmen, wenn mit ihrem Tode alles Begonnene aufhören müfste, ihren Nachkommen verloren ginge. So würde es zu der für die allgemeine Culturentwickelung doch höchst bedeutsamen äufsersten Anspannung aller Kräfte gar nicht mehr kommen, und damit ein Schaden entstehen, für den es keinerlei Ersatz gäbe.

Was nun hier zunächst Letzteres anbetrifft, so würde uns alle Steigerung der Culturintensität nur Werth haben können, soweit sie erreichbar wäre, o h n e dafs darum etwas in Kauf genommen werden müfste, was uns ohne unverhältnifsmäfsige Beeinträchtigung höherer Lebensinteressen der Persönlichkeit nun einmal nicht erreichbar scheint. Im Uebrigen aber wäre es doch wohl nur eine Frage praktisch zweckmäfsiger Organisationsentfaltung, ob nicht die hier gerühmten Vortheile, die sich auf dem Boden des Vererbungsrechtes ergeben sollen, auch erreichbar sein würden, — und vielleicht sogar sicherer noch, — wenn dieser Boden verlassen wird. Es ist ja wahr, es ist heutzutage eine stark eigensüchtige Denkweise sehr allgemein verbreitet. Rücksicht auf das Wohl der Gesammtheit pflegt bei den meisten blos in Erwägung zu kommen, soweit der eigene Geschäftsvortheil sie als Mittel zum Zweck nahe legt. Aber diese Denkweise ist doch zum grofsen Theil gerade durch die be-

stehende Ordnung der Dinge herangezüchtet. Wäre nicht durch diese letztere alles darauf angelegt, mit dem einmal erworbenen Eigenthum nach Möglichkeit egoistisch zu verfahren, aus ihm im eigenen und im Interesse der Nachkommen möglichst viel Capital zu schlagen, so würde auch die allgemeine Gesinnung wohl eine andere sein können. Fiele ein jedes Grofscapital, das der Einzelne sich erworben hat, — also doch unter gleichzeitiger geschäftskluger Ausnutzung eines Theils der gesammten Gemeinschaft, — mit dem Tode des Besitzers an eben diese Gemeinschaft zurück, und hätte sie nunmehr dieses Capital oder vielleicht den mit seiner Hülfe errichteten Grofsbetrieb von sich aus zu vergeben, so bliebe der Einzelne überall in viel mittelbarer Fühlung mit dem Interesse und Leben der Gemeinschaft und käme gar nicht zu so eigensüchtigen Interessen, die zu diesem einen Gegensatz bilden könnten. — Ueberdies aber könnte alsdann leicht dafür gesorgt werden, dafs Capital und Betrieb überall nur in Hände gelangten, die der Aufgabe gewachsen wären; und es würde vermieden werden können, dafs nicht ganz Unfähige oder Unwürdige in den Besitz einer Macht über Unzählige gelangten, deren Ausübung durch nichts zu rechtfertigen wäre. — Vor Allem aber wäre durch die Aufhebung des Erbrechtes erreicht, dafs der Staat oder die Gemeinschaft auf durchaus billige Art in den Besitz der Mittel gelangte, die es möglich machen würden, einen jeden Beruf in angemessener Weise zu honoriren, für immer vollkommenere Bildungsmittel zu sorgen und diese allen entsprechend Befähigten und Geeigneten ohne jedes Entgelt zugänglich zu machen. — Im Uebrigen liefsen sich leicht genug auch praktische Maafsnahmen treffen, die den Hinterlassenen trotz des aufgehobenen Erbrechtes doch gewisse Antheilrechte an der von dem Verstorbenen erlangten Lebensstellung sichern könnten. Die Rücksicht auf die ihnen gewohnt gewordene Lebenshaltung mag es rechtfertigen, wenn ihnen — je nach der Höhe des hinterbliebenen Capitals — gewisse Renten zugewiesen würden bis zu dem Alter, wo sie zu eigener Berufserfüllung und entsprechendem eigenem Erwerb voll befähigt sind. So würde doch auch hier der Segen der Arbeit, so weit das irgend Werth

hat, den Nachkommen noch erhalten bleiben, ohne doch jemals sich diesen wie eine Last aufzulegen und sie in ihrer freien Selbstbestimmung zu beeinträchtigen.

Im Ganzen wäre es zweifellos ein unberechenbarer Vortheil, wenn so ein Jeder im Wesentlichen auf die eigene Tüchtigkeit gestellt bliebe und damit zugleich wirksamste Veranlassung sähe, diese Tüchtigkeit in umfassendster Weise zu entfalten und zu bethätigen, nicht als totes Capital in sich verkommen zu lassen und sich auf Kosten der Gesammtheit mit einer nutzlosen Schmarotzerexistenz zu begnügen. — Was dabei vielleicht zu kurz zu kommen scheinen möchte, wären höchstens jene freieren Berufsarten, deren Ausübung — namentlich im Anfang — nicht leicht in baarer Münze aufwägbar ist: namentlich Künstler- und Gelehrtenberuf würden hier in Frage kommen, deren freie, von allen banausischen Rücksichten möglichst weit abliegende Entfaltung wir doch nicht entbehren möchten. Allein auch hier liefse sich leicht Rath schaffen, ohne dafs man genöthigt wäre, auf das Vererbungsrecht zurückzugreifen, das ja ohnehin nur einem Theil der dazu Befähigten, unbhängig von deren Würdigkeit, zu Gute kommen würde, auf die Nachkommen der Besitzenden eingeschränkt wäre. Viel besser könnte in der Weise für solche Berufsarten gesorgt sein, dafs etwa in Akademien für solche, die eine besondere Begabung in dieser Richtung aufzuweisen haben, eine Zufluchtsstätte bereitet wäre, bis sie in selbständiger Berufsthätigkeit sich zu versuchen in der Lage sind. In jedem Falle aber würde es nur eine Frage des praktischen Organisationstalentes sein, überall diejenigen zweckmäfsigsten Institutionen herauszufinden, durch welche das, was am Erbrecht als werthvoll anerkannt werden mufs, erhalten bliebe, ohne dafs darum dieses selbst mit seinen eclatanten Unbilligkeiten und socialen Gefahren in Kauf genommen werden müfste.

c) Berufsleben.

In gewissem Zusammenhange mit dem eben behandelten Problem, doch zugleich von selbständigem Interesse, hat sich

gerade in unserem Zeitalter actueller, als je, ein anderes erhoben. Das Emporwachsen des modernen Grofsbetriebes lastet mit immer erdrückenderer Uebermacht auf allem Kleinbetrieb und bedroht eine ganze Reihe von Berufsarten, wenigstens in ihrer bisherigen Ausübung, mit unabwendbarem Untergange. Das wäre nun nicht weiter von Belang, sofern ja Niemand gezwungen ist, gerade den Beruf sich auszusuchen, der in dieser Weise dem Gange der Culturentwickelung zum Opfer zu fallen bestimmt wäre. Allein es bleiben mit der Zeit immer weniger Berufsarten übrig, die überhaupt noch einen entsprechend lohnenden Kleinbetrieb ermöglichen. Ueberall verdrängt in zunehmendem Maafse die Maschinenarbeit die selbständige Handarbeit und raubt eben damit einer immer wachsenden Zahl von kleinen Handwerkern ihre selbständige Existenz; sie macht diese zu abhängigen Lohnarbeitern, die in fremdem Dienst, fremden Zwecken ihre Kraft und Arbeit leihend, verbraucht werden, zu einem eigentlich eigenen Arbeitsleben, das eigenen Zwecken diente, nicht mehr gelangen können. — Man hat oft genug, und gewifs mit voller Berechtigung, das Lob der Arbeit verkündigt, den Segen gerühmt, den sie dem Strebsamen bringe, die Befriedigung, das Gefühl der Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit, das sie gewähre, und die versittlichende, adelnde Wirkung, die sie über das ganze Leben ausbreite. Allein es möchte schwerlich zu behaupten sein, dafs jede Art von Arbeitsbethätigung solche wohlthätigen Wirkungen im Gefolge habe. Sie scheinen vielmehr bedingt durch das innere Verhältnifs der Persönlichkeit zu ihrer Arbeit. Diese mufs mit ganzer Seele dabei sein, etwas von ihrem Eigenen, Inneren dabei bethätigen können, wenn die Arbeit ihr zur sittlichen Angelegenheit, zum segensreichen Wirken werden soll. Wo sie zur unpersönlichen mechanischen Leistung herabsinkt, wo sie nur noch um des Erwerbes willen aufgesucht und abgethan wird, da vermag sie all' jene wohlthätigen Wirkungen gar nicht zu entfalten; da wird sie zu etwas ganz Anderem, zu einer unwillkommenen, segenlosen Last, die tragen zu müssen im Grunde als etwas Unwürdiges, der menschlichen Freiheit Unangemessenes empfunden wird.

So scheinen sich hier zwei einander widerstreitende Freiheitsinteressen zu begegnen: auf der einen Seite das des Grofsunternehmers, der für seinen Zweck, für die Entfaltung einer in's Grofse gehenden Wirksamkeit der Lohnarbeiter als Werkzeuge seines Willens nicht entrathen kann; und auf der anderen Seite das Interesse des Arbeiters, dem eben dadurch eine Thätigkeitsart aufgelegt wird, die ihn zum Gefühl freien, eigenen Wirkens und Schaffens nicht kommen läfst. Dieses Mifsverhältnifs läfst sich naturgemäfs nicht etwa dadurch aus der Welt schaffen, dafs man für diese unfreie Arbeitsart höhere und immer höhere Löhne auswirft. Damit ist man ein für allemal nicht im Stande, eine ihrem ganzen Wesen nach einmal unbefriedigende Bethätigung in eine innerlich befriedigende umzuwandeln. Vielmehr liegt hier ein viel ernsteres Problem vor, das seine Lösung aus menschlich sittlichen Gründen unabweislich fordert, ohne Rücksicht auf alle tendenziösen, parthei-politischen Bestrebungen des gegenwärtigen Zeitalters, die es dem Einzelnen erschweren, sich diesen Problemen frei von aller Partheileidenschaft zu nähern und mit dem, was er etwa zu sagen hat, bei den Anderen ein unbefangenes Gehör zu finden.

Zuerst wird festzuhalten sein, — worauf wir noch in anderem Zusammenhange zurückzukommen haben, — dafs diese allgemeine Entwickelungstendenz der Culturarbeit zum Grofsbetriebe hin nicht wohl mehr rückgängig gemacht, noch auch nur aufgehalten werden kann. Niemals kann es Aufgabe der Gesetzespolitik sein, eine in der Natur der Dinge einmal begründete Entwickelung gewaltsam einzudämmen, noch auch würde sie mit solchen Versuchen viel Erfolg haben können. Es liegt einmal in der inneren Logik der Culturarbeit selbst begründet, dafs sie um so rationeller durchführbar, um so erfolg- und ertragreicher werden mufs, je mehr sie sich zweckmäfsig organisirt, also zum Grofsbetriebe in immer steigendem Umfange fortschreitet. Mögen wir es mithin noch so sehr bedauern, wenn dadurch der Kleinbetrieb immer mehr in den Hintergrund gedrängt wird: wir werden es doch gerade so gut hinnehmen, uns damit abfinden müssen, wie wir uns trotz alles anfänglichen Sträubens zuletzt noch

allen Kulturerrungenschaften gegenüber bisher haben zurechtfinden können, oder wie wir etwa mit der Copernicanischen Weltanschauung uns doch zuletzt befreundet haben, wie sehr sie auch im Anfang altehrwürdigen, liebgewordenen Anschauungen, die wir kaum entbehren zu können vermeinten, zu widerstreiten scheinen mochte.

Somit kann sich's blos fragen, ob denn mit der Arbeitsart des Grofsbetriebes das System der unpersönlichen Lohnarbeit untrennbar verbunden ist, oder ob es nicht vielleicht möglich wäre, dieses moderne Sclaventhum in eine menschenwürdigere Arbeitsweise umzuwandeln. Das aber könnte sehr wohl erwirkt werden, wenn die Organisation des Grofsbetriebes aufhörte, lediglich auf das egoistisch gewinnsüchtige Interesse des Unternehmers oder gar einer Actiengesellschaft, die nur Geld verdienen, dafür aber möglichst wenig leisten will, angelegt zu sein. Das würde schon anders sein, wenn unsere oben aufgestellte Forderung der Aufhebung der Capitalsvererbung einmal durchgesetzt wäre. In einer Gesammtorganisation, wo jeder das Bewufstsein hätte, durch eigene Tüchtigkeit es zuletzt eben soweit bringen zu können, wie der gegenwärtige Leiter des Betriebes, dem er dient: da verlöre selbst eine zeitweilig rein mechanische Thätigkeit, deren Nothwendigkeit man eingesehen, das Niederdrückende, Hoffnungslose, wie es sie jetzt charakterisiert. Nähme man sich hier eine Organisation, wie etwa die unseres Heeres, zum Vorbilde, wo ein jeder, je nach dem Grade seiner Bildung und Tüchtigkeit, bis zu den höchsten, leitenden Stellen aufzusteigen vermag. In ganz ähnlicher Weise liefse sich auch der Grofsbetrieb so einrichten, dafs ein jeder Tüchtige allmählich alle Leistungen, die es hier auszuüben gilt, kennen lernte, eine Stufe nach der anderen absolvirte, bis er zu einer seiner Arbeitskraft und seinem Bethätigungsdrange angemessenen Stufe emporgelangt wäre. Und eben die Tüchtigsten würden dann die Leiter des ganzen Betriebes werden, nicht mehr diejenigen, die — vielleicht ganz ohne inneren Beruf und Befähigung dazu — nur vermöge des ererbten Besitzrechtes dazu gelangt sind. Der Betrieb selbst aber würde der Gemeinschaft gehören, und seine Leitung nur in

ihrem Auftrage denen anvertraut werden, die durch Befähigung und Tüchtigkeit dazu geeignet erscheinen. — So würde das ethische Interesse einer unbegrenzten Erweiterungsfähigkeit der eigenen Wirkungssphäre der Persönlichkeit erhalten bleiben, und dennoch zugleich das Motiv der Eigensucht und rücksichtslos ausbeutenden Gewinnhascherei in den Hintergrund treten und Motiven Platz machen, in denen das Interesse der Gesammtheit überall mit zur Erwägung gelangt.

Die Authebung des Erbrechtes würde auch einer anderen bedenklichen Erscheinung unseres modernen Sociallebens noch zu Gute kommen; sie würde dem „freien Concurrenzkampfe“ im Berufsleben seinen schlimmsten Stachel nehmen. So sehr auch die Freigabe der Concurrenz im Interesse der Verbilligung aller Lebensbedürfnisse zu wünschen ist, so liegt doch eine offenbare Unbilligkeit und Härte darin, wenn Jemand, der sich in redlicher und mühevoller Arbeit die Achtung und Anerkennung seines Abnehmerkreises erworben hat, eines Tages sich und die Seinen einfach vor Nichts gestellt sehen kann, nur weil es einem Anderen, dem ein übermächtiges ererbtes Capital zur Verfügung steht, gerade eingefallen ist, in demselben Revier einen Betrieb derselben Art, aber in viel gröſserem Stile zu errichten und alle Waaren entsprechend billiger zu liefern. Die so Geschädigten kommen häufig um einen groſsen Theil ihres Besitzes und haben mit den gröſsten Schwierigkeiten zu kämpfen, um nur überhaupt wieder, an anderem Orte von Neuem anfangend, zu einer einigermaaſsen befriedigenden Existenz zu gelangen; und immer bleibt ihnen das Bewuſstsein, dort auf's Neue dem gleichen hoffnungslosen Concurrenzkampfe ausgesetzt zu sein. Je mehr solcher entwurzelten, um den Ertrag ihrer Arbeit gebrachten Glieder die Gemeinschaft zählt, um so ungesunder muſs ihr Gesammtleben sich gestalten, und umso weniger wird naturgemäſs ihr Interesse dem Einzelnen etwas gelten; und ebenso wenig wird dieser letztere in einem Wirken, das auf das Interesse solcher Gemeinschaft angelegt wäre, eine Erweiterung der eigenen Actionssphäre im Sinne gesteigerter Freiheit, gesteigerter Persönlichkeitsbethätigung zu erblicken im Stande sein.

Unter diesen Umständen aber wird die Aufhebung des Vererbungsrechtes noch kaum genügen, um dem allzu rücksichtslosen gegenseitigen Befehdungskampfe auf dem Boden der „freien Concurrenz“ wirksam entgegenzutreten. Führt doch dieser Concurrenzkampf oft genug zu dem Bestreben, die Waaren nur immer billiger und billiger herzustellen, gleichviel ob ihre innere Beschaffenheit darunter leiden mag. Man sucht durch äufseren Glanz und Flitter die Kauflust anzuregen, um nur für sich selber auf billige Art zu Erwerb und Verdienst zu gelangen und nicht dem Concurrenten zu unterliegen. Eine allgemeine Verschlechterung der Waaren, eine immer geringere Solidität der auf ihre Herstellung verwendeten Arbeit ist der unvermeidliche Erfolg solcher Concurrenz. — Will die Gemeinschaft sich gegen diese Schädigung schützen, so wird das nicht anders möglich sein, als indem sie sich eine gewisse Regulirung des Geschäftswesens und der Errichtung immer neuer speculativer Unternehmungen vorbehält. Jede Neugründung eines Geschäftsbetriebes müfste einer Concession bedürfen, deren Ertheilung von der Erfüllung bestimmter Bedingungen abhängig zu machen wäre; und unter diesen Bedingungen müfste auch eine, wenn auch nur mäfsige, Entschädigung der durch die Concurrenz bedrohten Interessenten des Reviers enthalten sein.

Eine nicht geringere Schädigung des Gemeinschaftsinteresses, wie von Seiten des rücksichtslosen Concurrenzkampfes, droht von einer anderen, in gewissem Sinne entgegengesetzten Seite her: durch die Zusammenschliefsung einer gröfseren Anzahl von Betrieben der gleichen Branche zur solidarischen Einheit, durch die sogenannte Ringbildung also. Gegenüber der Möglichkeit, dafs eine solche Interessentenvereinigung, der es gelingt, einen bestimmten Industriezweig völlig in ihre Hand zu bekommen, nunmehr die Preise beliebig steigern kann, mufs die Gemeinschaft Mittel in der Hand haben, die dadurch bedingte Ausbeutung ihrer übrigen Glieder erfolgreich zu verhindern; — nicht etwa, weil diese die Mehrheit bildeten und somit ein Recht hätten, ihren Vortheil dem einer geringen Minderheit gegenüber erforderlichen Falles zwangweise durchzusetzen, sondern weil

blose Gewinnsucht und Ausbeutung Anderer bei Abwesenheit jedes grofszügigen, in sich achtungswerthen Zieles nicht als Aeufserung eines wahrhaft freien Wollens anerkannt werden kann, — eines Wollens, dessen Selbstdurchsetzung durch die Organisation der socialen Ordnung und Gesetzgebung irgendwelche Unterstützung verdiente. — Auch dieser Gefahr würde am wirksamsten vorgebeugt, wenn die Vererbung des Besitzes aufhörte, und dadurch ein bestimmter Antheil an dem Gesammtbetriebe solcher Gewinngenossenschaften, die sich etwa dennoch zu bilden vermöchten, in absehbarer Zeit immer wieder an die Gemeinschaft selbst zurückfiele. Auch sonst aber müfste der Gemeinschaft überall die Befugnifs zustehen, in Fällen, wo allzu offenkundige Ausbeutung vorliegt, wo die Arbeitsleistung in gar keinem Verhältnifs mehr steht zu dem durch raffinirte Ausnutzung der Umstände erzielten Gewinn, im allgemeinen Freiheitsinteresse regulirend einzugreifen. Und es bliebe nur die Frage, auf welchem Wege am zweckmäfsigsten solche Regulirung geschehen könnte, ohne etwa an anderer Stelle wieder neue und vielleicht gröfsere Schädigungen jenes Interesses im Gefolge zu haben. Ob dieser Zweck am wirksamsten durch entsprechend hohe Besteuerung solchen leicht erzielten Gewinnes erreicht werden kann, oder welches andere Mittel hier erfolgreicher zum Ziele führt, kann nur die Erfahrung entscheiden, die durch zweckmäfsige Experimente und umsichtige Statistik unterstützt werden müfste. Der Ethik kann auch hier nur die Aufgabe zufallen, das Ziel selbst zu bezeichnen und die Gründe zu entwickeln, aus denen seine Verfolgung in's Auge gefafst werden mufs.

C. Staat und Kirche.

Neben dem Staate als der Organisation der Gemeinschaft, soweit sie durch die Gemeinsamkeit des historisch-nationalen Lebens zusammengehalten wird, finden wir nun in weitaus den meisten Ländern noch eine zweite Art von Gemeinschafts-

organisation verbreitet, welche ihre Glieder je nach der Religions-Zugehörigkeit zusammenfaſst. Wir können diese Organisationen, dem Sprachgebrauche des Christenthums folgend, für unseren Zweck kurzweg als Kirchen bezeichnen; und so würde es nun unsere Aufgabe sein, das gegenseitige Verhältniſs dieser zwei so offenbar verschiedenartigen Gemeinschaftsbildungen, die doch zum groſsen Theil aus denselben Gliedern bestehen, näher zu bestimmen, zu untersuchen, ob eine solche Doppelzugehörigkeit des Individuums zu zwei getrennten Organisationen überhaupt durchführbar ist, und an welche Bedingungen in diesem Falle die Durchführbarkeit geknüpft sein würde.

Hierbei kann es sich für uns nicht darum handeln, auf das Wechselverhältniſs des historischen Staates zur historischen Kirche näher einzugehen. Denn auf solchem Boden zu einer sicheren Entscheidung und Abgrenzung der beiderseitigen Ansprüche gelangen zu wollen, wäre ein völlig hoffnungsloses Unternehmen, dessen Ergebniſs zuletzt doch nicht weiter beachtet werden würde, als es — je nach der Partheistellung eines jeden — auch ohne Begründung Zustimmung findet. — Die Ethik interessirt vielmehr die principielle Frage, wie diese Rechtsabgrenzung zu ziehen wäre, wenn der Staat bereits ganz das wäre, was er nach ihren Forderungen sein soll, und ob alsdann überhaupt noch Raum bliebe für eine Organisation des religiösen Gemeinschaftslebens, wie sie die Kirche erstrebt.

Der Staat war uns im Bisherigen die nach obersten ethischen Principien gestaltete Organisation des Gemeinschaftslebens überhaupt. Aber freilich war dabei nicht gleich an eine Gemeinschaft Aller gedacht, sondern nur Derjenigen, die zu Folge der historischen Gesammtentwickelung sich als Glieder eines Volkes zu fühlen im Stande sind. Er sollte uns in seiner idealen Gestalt der Träger des nationalen Lebens sein, so daſs das Leben in ihm, die Zugehörigkeit zu ihm der Einzelpersönlichkeit eben in der Antheilnahme an diesem nationalen Leben eine unbegrenzte Sphäre zur Bethätigung freien Wollens erschlieſsen sollte. In diesem politisch nationalen Leben sollte zugleich die gesammelte Kraft des Volkes zur Geltung gelangen, um jenem

ethischen Zweck in vollstem Umfange dienen zu können. So bedurfte der Nationalstaat wiederum eben dieser lebendig interessirten Antheilnahme der Einzelwesen, deren Interesse er fördern wollte. Und nur, wenn deren Kraft ihm in möglichst weitem Umfange zu Gebote gestellt wird, vermag er selbst seiner ethischen Aufgabe voll zu genügen. Auch die Verfassung des Staates und deren innere Entwickelung dachten wir uns dementsprechend auf dem ethischen Interesse der Einzelpersönlichkeit begründet, dieses Interesse in seiner weitesten Ausdehnung genommen, wie es die Realisirung des Freiheitsgedankens in sich schliefst. — Damit aber scheint die Bethätigungskraft des Einzelnen, soweit sie über die Sphäre des persönlichen Privatlebens mit seinen Interessen überhaupt hinausreicht, vollkommen erschöpfend beschlagnahmt; und jeder Versuch einer anderweitigen Inanspruchnahme noch scheint mit dem Interesse des Staates nothwendig in Collision zu kommen.

Die Kirche auf der anderen Seite mufs ihrer Idee nach gleichfalls gerade das sittliche Streben der Persönlichkeit als ihr Wirkungsfeld in Anspruch nehmen. Allein sie ist nicht so unmittelbar an denjenigen Bethätigungen dieses Strebens interessirt, die wir im historisch-nationalen Leben zusammenfliefsen sahen. Vielmehr will sie den Menschen vor Allem in seiner sittlichen Arbeit an sich selbst aufsuchen und ihm hier helfend und fördernd zur Seite stehen. Es ist somit die Sphäre des individuellen Lebens der Persönlichkeit, woran ihr in erster Linie gelegen ist. Bei der Charakterentwickelung, in den Gewissenskämpfen möchte sie dem Einzelnen die Hülfe nahe bringen, welche der religiöse Glaube zu gewähren vermag; und ebenso möchte sie ihm in den Nöthen des Lebens, in den Wirrnissen des Schicksals einen festen Halt bieten, seinen Blick über die Schranken des irdischen Daseins hinaus in eine höhere Welt, die ewige, göttliche Heimath der Seele, erheben.

Wäre die Kirche überall bei dieser Aufgabe stehen geblieben, so würde sie mit ihren Ansprüchen schwerlich in ernstere Conflicte mit den Ansprüchen des Staates gerathen sein. Die Sphäre des nationalen Lebens ist im Grofsen und

Ganzen bestimmt genug von der des individuellen geschieden, so dafs sich eine reinliche Abgrenzung der beiderseitigen Interessen bei einigem guten Willen mit leichter Mühe gewinnen lassen müfste. Ueberdies aber, wenn die Kirche streng daran festgehalten hätte, dem Einzelnen in seinen Kämpfen um einen festen sittlichen Halt im Leben nur uneigennützige Hülfe anzubieten, so würde sie gar nicht in die Versuchung gekommen sein, der staatlichen Ordnung an irgend einem Punkte in den Weg zu treten, für sich selber geradezu ein „Unterthanen"-Verhältnifs ihrer Mitglieder in Anspruch zu nehmen, das sich mit dem gegen die staatliche Obrigkeit nicht vertragen konnte. — Der Gang der historischen Entwickelung hat es anders gefügt. Das junge Christenthum, — denn von ihm reden wir hier allein, — fand einen Staat vor, in dem die nationalen Lebensinteressen der weitaus gröfsten Mehrzahl der Bürger nur wenig oder gar keine Entwickelungsfreiheit mehr genossen; auch Verfassung und Gesetz diente hier keineswegs überall achtbaren, höheren Freiheitsinteressen; und am wenigsten trug dieser Staat ein sittliches Gepräge, wenn man ihn in seinen obersten, zu nahezu göttlicher Würde erhobenen Repräsentanten in's Auge fafste, den allmächtigen römischen Cäsaren. In diesem, dem nationalen Empfinden der meisten keine Heimath, der ethisch politischen Tüchtigkeit keinen zuverlässigen Boden gewährenden Weltreiche verloren, mufsten die Anhänger der neuen Religion das lebhafte Bedürfnifs empfinden, sich unter einander zu einer möglichst starken, selbständigen Interessengemeinschaft zusammenzuschliefsen, ohne Rücksicht auf die ungefüge staatliche Gemeinschaft, zu der man ein eigentlich inneres Verhältnifs kaum besafs. Die Erhebung des Christenthums zur staatlichen Religion mufste zur weiteren Verstärkung dieser mehr und mehr politischen Rolle der Kirche führen. Die Missionsorganisirung und die Aufgabe der Civilisirung der germanischen Völker nach dem Untergange des Römerreiches endlich vollendeten jene Entwickelung der Kirche zu einer Art hierarchischen Staatswesens, das seiner Idee nach über allen weltlichen Staaten stehen, die ganze Menschheit umfassen und beherrschen sollte. — Auf diesem Entwickelungswege

aber hatte sich naturgemäfs der Charakter dieser Kirche von Grund aus verändert. Sie legte sich mit ihren Dogmen und Heilsmitteln mit verpflichtender Gewalt auf das ganze Innenleben ihrer Glieder. Wer das „Heil“ der Seele nicht auf dem Wege suchen wollte, den sie ihm wies und in ihren „Gnadenmitteln“ bereit hielt, der ward ausgestofsen und verdammt, und häufig genug auch in dieser Welt schon den schwersten Verfolgungen ausgesetzt, ja mit Folter und Scheiterhaufen bedroht. Erst die Reformation brach entscheidend diese politische Uebermacht der Kirche; und das allmähliche Emporwachsen des modernen Nationalstaates schuf endlich auch auf weltlichem Boden wieder ein Feld freier, sittlicher Bethätigung der Persönlichkeit, so dafs mehr und mehr jede politische Sonderaufgabe der Kirche sich erübrigt und die Bahn wieder frei wird für ihre rein geistigen, ethischen Aufgaben. Allein das historisch einmal Gewordene ist immer nur unendlich schwer wieder rückgängig zu machen; es erhält sich vermöge des ihm eigenen Schwergewichtes noch lange in der einmal errungenen Stellung, auch wenn das ursprüngliche Bedürfnifs, der ursprüngliche Sinn dieser Stellung längst dahin ist. Die Interessenkämpfe historisch einmal herausgebildeter Machtrealitäten sind daher nicht einfach durch Vernunftgründe zu entscheiden und aus der Welt zu schaffen, sondern können nur in langdauernder historischer Arbeit allmählich überwunden werden.

Aber überwunden werden mufs diese Machtstellung der Kirche, nicht nur sofern sie dem Staate gefährlich ist, sondern auch, weil sie dem wahren Interesse der Religion entgegen ist, auch die Entfaltung des individuellen sittlichen Lebens mit Unfreiheit bedroht. Die dazu nothwendigen Kämpfe dürfen nicht gescheut werden. Aber sie müssen mit geistigen Waffen geführt, nicht lediglich den Gewaltmaafsregeln der dazu eingesetzten staatlichen Organe überlassen werden. Denn alles ist daran gelegen, dafs sie allgemein als Befreiungskämpfe begrüfst werden können, nicht aber dem falschen Scheine eines Vergewaltigungsversuches der Geister und Gewissen ausgesetzt sind. Handelt es sich hier doch in der That gerade um Be-

kündigen und zu verbreiten, welche nur darauf berechnet seien, die Massen im Zaum zu halten, deren Inhalt aber im Grunde Niemand unter ihren Verkündigern selber glaubte. — Man sieht, es ist immer mifslich bestellt um Maafsregeln einer Politik, die einem volkspädagogischen Interesse dienen sollen, wenn diese Maafsregeln in sich selbst nicht völlig einwandfrei dastehen, wenn sie gerade in dem, was sie zu ihrer Stütze herbeiziehen, dem Zweifel Angriffspunkte verstatten und damit zugleich die wohlwollende Meinung, die ihnen zu Grunde lag, in Mifscredit bringen. Man wird es sich ein für allemal versagen müssen, Sittlichkeit auf anderem Wege erwecken und heranziehen zu wollen, als durch die Verselbständigung des Gewissens, durch offene und freimüthige Anerkennung der Ueberzeugung, dafs alle echte Sittlichkeit freie That der Persönlichkeit selbst sein mufs, in Uebereinstimmung mit der eigenen Einsicht und den eigenen höchsten Idealen dieser Persönlichkeit. Die Zeiten für eine bevormundende Erziehung der Unterthanen durch eine landesväterlich fürsorgliche Regierung, wenn sie überhaupt je gewesen, sind jedenfalls längst endgültig vorbei. Man mufs auf die versittlichende Macht der Wahrheit selbst vertrauen und darum vor Allem dem redlichen Suchen nach Wahrheit unbedingte Freiheit zugestehen, so wird man viel sicherer erreichen, was einer volkspädagogisch berechneten Politik auf die Dauer doch niemals gelingen kann. Je mehr man in Angelegenheiten des Glaubens und der Sittlichkeit die Persönlichkeit ganz auf sich selbst stellt, sie zu freier, eigener Entscheidung befähigt und aufruft, umso mehr stärkt man das Verantwortungsbewufstsein, und umso eher wird man echte, wahre Sittlichkeit erwarten dürfen. — So wird man auch von der Kirche viel werthvollere und wirksamere Hülfe auf dem Felde der allgemeinen Versittlichung erwarten dürfen, wenn auch sie sich entschlossen gereinigt hat von allem, was ihr eine unfrei machende Zwangsgewalt über die Gemüther verleiht, wenn auch sie ganz zu dem geworden sein wird, was sie ihrer Idee nach allein sein sollte, die stets bereite Helferin in den Kämpfen der Selbstversittlichung und des Gewissens, wie sie die Einzelpersönlichkeit in sich erlebt.

Auch sie mufs überall bestrebt bleiben, dem Menschen zur Freiheit emporzuhelfen, nicht aber ihn bei einer seinem empirisch unfreien Wesen angehörenden Leidenschaft, der ängstlichen Sorge um seine Seligkeit, zu fassen und mit Hülfe supranaturalistischer Momente der Religion gerade dieser inneren Unfreiheit noch Vorschub zu leisten.

Auch hier also wird das Interesse wahrer Religionsfreiheit von jeder Art blos vorgeblichen Freiheitsinteresses zu scheiden sein. Die Freiheit der Persönlichkeit wird gewahrt, wenn dafür gesorgt ist, dafs sie sich zu eigener, wohl begründeter Ueberzeugung zu erheben vermag und vor aller Beeinflussung geschützt wird, die das Gewissen unfrei zu machen und das Denken und Wollen in den Bann kirchlicher Heilsvermittelung zu zwängen geeignet sind. Geräth der Staat bei dem Versuch der Durchführung dieser Befreiungsaufgabe in Conflict mit Ansprüchen der Kirche, so darf er dennoch nicht davor zurückschrecken, sie mit allen ihm zu Gebote stehenden geistigen Waffen zielbewufst weiterzuführen. Vor Allem aber soll er der Kirche kein Gehör schenken, wenn sie sich daraufhin über Verkümmerung der ihr zustehenden Freiheit beklagen will. Die Freiheit, die Gemüther und Gewissen unfrei zu machen, kann und darf Niemandem zugestanden werden, wofern man sich nicht gerade des Verrathes an der Freiheit schuldig machen will. — Somit ist der Staat auch nicht berufen, der Kirche Schergendienste zu leisten, wenn sie öffentliche Angriffe gegen eine ihrer Institutionen oder ihrer Glaubenssätze als „Beleidigung“ oder „Verhöhnung“ denuncirt. Die wissenschaftliche Wahrheitserforschung und die sittliche Ueberzeugung mufs das Recht haben, die einmal in ihrer Wirksamkeit als unheilvoll erkannten Glaubensmomente, sowie die darauf basirten Institutionen und Ceremonien mit derjenigen Schärfe und Freiheit des Wortes zu kennzeichnen, welche geeignet ist, jedem die Augen zu öffnen und ihn von den Banden loszureifsen, in welche eine mehr als tausendjährige Gewöhnung die Menschheit geschlagen hat. Eine wirklich „göttliche“ Institution wird es doch wohl vertragen können, wenn sie auch hier und da einmal von Unverständigen oder von irrenden Eiferern

gelästert oder verspottet wird. Wo sie erst die Staatshülfe, die Polizei herbeirufen mufs, um ihr vermeintlich bedrohtes Ansehen zu wahren, da bringt sie selbst sich viel ungeschickter um ihren Credit, als ihre Angreifer das vermöchten.

Soll die Religion echt sein, soll sie wahren Werth haben, so mufs sie vor Allem freies Besitzthum der Persönlichkeit sein, aus freier, eigener Entscheidung hervorgegangen, nicht ihr aufgenöthigt durch autoritative Gewalt, sei es der Kirche oder des Staates, oder sei es auch nur der Druck einer öffentlichen Sitte. Ueberall, wo dergleichen sich einmengt, wird die Religion nur allzu leicht zur Sache eines äufserlichen Bekennens und Mitmachens vorgeschriebener Formeln, worin es der Heuchler dem wirklich Religiösen ohne Schwierigkeit gleich thun, ja ihn noch weit übertreffen kann. Denn es widerstrebt im Grunde der Keuschheit des religiösen Gefühls, das Innerste vor Anderen zu enthüllen, es in die Formelsprache eines ausdrücklichen Bekenntnisses zu zwängen.

Vor Allem sollte daher die Religion des Einzelnen nicht zum Gegenstande statistischer Buchführung gemacht werden oder gar mit bestimmten Vortheilen und Nachtheilen im öffentlichen Leben verknüpft sein. Die Religion ist und bleibt Privatangelegenheit der Persönlichkeit. Um so entschiedener aber sollte der Staat im Namen der Freiheit es ablehnen, Anhänger einer Kirche, welche auf Ausübung eines Gewissenszwanges nicht Verzicht leisten will, in die höheren, führenden Stellen aufzunehmen. Zur Führung Anderer sind nur solche berufen, welche unbedingt der eigenen Einsicht und Ueberzeugung zu folgen entschlossen sind, und die sich volle Urtheils- und Gewissens-Unabhängigkeit gewahrt haben. Nur der selbst Freie kann Anderen Führer sein auf dem Wege zur Freiheit.

Es versteht sich nach alledem von selbst, dafs der Staat nicht den Beruf haben kann, selbst etwa die oberste Leitung einer Kirche in die Hand zu nehmen, sie zur Staats- oder Landeskirche zu erheben, sei es auch nur in Form einer Personalunion des obersten Staats- und Kirchenhauptes. Denn das würde unvermeidlich zur Privilegirung der Angehörigen

dieser Kirche im Staate führen, und damit zu einer aller wahren Religion widerstreitenden Einschränkung der unbedingten Gewissensfreiheit. Es ist unerträglich, wenn Glaubenssachen nach Art politischer Machtfragen und mit den Mitteln des politischen Partheikampfes behandelt und entschieden werden sollen, — durch Entscheidungen einer obersten Gewalt oder durch Majoritätsbeschlüsse oder dergl. mehr. — Völlige Trennung von Staat und Kirche auf der einen, hinreichender staatlicher Schutz der Glaubensfreiheit der Bürger gegen alle Vergewaltigungsversuche von Seiten der Kirche: das ist es, was im Interesse der Religion unbedingt gefordert werden mufs.

Wir haben bisher im Wesentlichen nur von der Kirche geredet, sofern sie es auf Herrschaft über die Gemüther und Gewissen anlegt und damit Ansprüche erhebt, mit welchen sie denen des Staates in den Weg tritt. Sofern ein solcher Streit zwischen Staat und Kirche möglich war, mufsten wir ihn principiell unbedingt zu Gunsten des ersteren entscheiden, ja einer solchen streitbaren Kirche überhaupt das Existenzrecht absprechen. Es kann nun die Frage entstehen, ob denn überhaupt eine Kirche da sein mufs, und wie diese, sofern wir ihre Berechtigung einmal anerkennen, zu organisiren sein würde, damit sie sich von all' den Gefahren frei halten könnte, die in den Verlockungen der Macht über die Gemüther enthalten sind.

Religion sollte uns innerste, eigenste Angelegenheit der Persönlichkeit sein. Aber die erst werdende Persönlichkeit wird immer das Bedürfnifs fühlen, sich in ihren inneren Kämpfen an Erfahrenere, Sachverständige anzulehnen, sich bei ihnen Rath und Hülfe zu suchen, bis sie sich selber stark und gefestigt genug fühlt, der weiteren Hülfeleistung entbehren zu können. Damit würde jedoch höchstens erst die „seelsorgerische" Thätigkeit religiöser Sachverständiger eine Begründung empfangen. Das hier berührte Bedürfnifs würde, wie es scheint, volle Befriedigung finden können, wenn es einen Stand von „Aerzten" auf diesem Gebiete gäbe, ähnlich denen, wie wir sie um Rath

fragen, wo es sich um die Gesundheit des Körpers handelt. — Allein das religiöse Leben, wie wir es thatsächlich sehr allgemein verbreitet finden, begnügt sich damit offenbar noch nicht: man sucht „Erbauung“ in Gemeinschaft mit Anderen, mit der Gemeinde; man vereinigt sich zu gemeinsamer Andacht und Gebet, zum „Gottesdienst“, zum Anhören des Gotteswortes, in einem dazu bestimmten, geweihten Raum, unter feierlichen Symbolen, unter Gesang und Orgelton, oder was sonst dazu gezählt werden mag. Das alles ist gewifs nicht Jedermanns Sache, ob auch dessen Religiosität sonst aufser Zweifel stünde. Man würde es somit niemals als zur wahren Religion nothwendig hinzugehörig hinstellen und damit auf anders Empfindende einen Zwang ausüben dürfen. Auch würde man überall auf der Hut sein müssen, diesen Ceremonien und Symbolen nicht unter der Hand doch wieder den Sinn einer supranaturalen, magischen Verrichtung unterzulegen oder dieser Mifsdeutung von Seiten Anderer irgend Vorschub zu leisten. In jedem Falle aber bleibt es für Viele ein durchaus achtbares religiöses Bedürfnifs, an Feiertagen auf solche Art das Göttliche sich nahe bringen zu lassen. Und die vielfach gebräuchliche Sitte, den Hauptnachdruck solches Gottesdienstes auf die Predigt zu legen, ermöglicht es in der That, dafs hier viele Punkte des sittlich religiösen Innenlebens dem Einzelnen einmal in umfassender Darstellung von höherem Gesichtspunkte aus nahe gebracht werden, was dann bei diesem der weiteren inneren Arbeit an sich selbst zu Gute kommen mag, ohne dafs er nöthig hätte, seine innersten Angelegenheiten seinem Seelsorger selbst anzuvertrauen, ihn zu seinem persönlichen Beichtvater zu machen. Ueberhaupt aber ist solcher Gottesdienst für Viele die einzige Stätte, abgesehen von der Schule, wo sie religiöse Anregung und Belehrung zu empfangen Gelegenheit haben.

Solchen Vereinigungen der Gemeinde zur gemeinsamen Andacht dient nun die Kirche. Sie giebt den Raum dazu her und schafft die geeigneten Organe zur Inscenirung und Leitung der ganzen Feier. Das aber wiederum ist naturgemäfs nur möglich, wenn die hier vereinigte Gemeinde im Grofsen und

Ganzen auf gemeinsamem religiösen Boden steht. Und damit wäre denn doch zuletzt die Religion in gewissem Sinne zur Sache der Gemeinschaft gemacht, über den Charakter einer blosen Privatangelegenheit hinausgewachsen. — Hier aber erheben sich sofort unabsehbare Schwierigkeiten. Zuerst: wie soll der geforderte gemeinsame Boden in Betreff der religiösen Anschauungen festgestellt werden, wenn nicht durch Vereinigung auf ein bestimmtes, alles Wesentliche umfassendes „Bekenntnifs“, auf das dann die Angestellten, die Prediger der Gemeinde, sich verpflichten müfsten? Und wie soll wiederum solch' ein allgemein verbindliches Bekenntnifs festgestellt werden, wo doch schwerlich auch nur zwei Glieder der Gemeinde auf Grund eigener, freier Selbstbesinnung in genau den gleichen Punkten gerade das Wesentliche und Unentbehrliche ihrer Ueberzeugung gefunden glauben werden? Endlich kommt noch hinzu, dafs doch die Gemeinde nicht dauernd dieselbe bleibt. Immer neue Generationen kommen auf und werden darin aufgenommen, wobei das Bekenntnifs der Eltern als maafsgebend gilt für die Einführung in die Religion, die den Kindern zu Theil werden soll. So ist es für die Nachkommen schon eine Art von Abfall, von Verrath, wenn sie ernstlich das Verlangen zeigen, ihren eigenen Weg zu gehen. Und so wächst jeder Einzelne in seine Religion, seine Secte hinein, ohne eigentlich jemals zu freier Wahl, zu eigener Entscheidung auf Grund wirklicher eigener Ueberzeugung gekommen zu sein. Andererseits ändern sich die Zeiten und ändern sich die allgemeinen Anschauungen und Werthschätzungen. Und so kommt es denn unvermerkt dahin, dafs das, was ursprünglich einmal echter, ehrlicher Glaube der Gemeinde war, zuletzt oft genug zum blosen äufserlichen Bekenntnifs ohne inneres Leben herabgesunken ist, dessen Inhalt dem ganzen sonstigen Denken und Empfinden der neu aufgekommenen Generation im Grunde fremd und unverständlich bleibt und nur darum noch beibehalten wird, weil ihm die Ehrwürdigkeit und der mystische Reiz des Althergebrachten zu Gute kommt.

Das alles sind ernste Gefahren, die die Religion bedrohen; und diese Gefahren sind, wie es scheint, ganz unausweichlich eben

mit dieser Entwickelung der Religion zur Gemeindeangelegenheit verbunden. Je weiter sie auf diesem Wege fortschreitet, umso mehr droht sie als lebendige Ueberzeugung, als wirkliche innere Lebensregung, welche die Seele frei und stark machen könnte, der Persönlichkeit verloren zu gehen. Und diese Gefahr wird noch ungleich gröfser, wo man anfängt, gerade im Gemeinde-Gottesdienst, in der gemeinsamen Andacht das eigentliche Wesen der Religion zu erblicken, oder doch etwas besonders Werthvolles, der Gottheit Wohlgefälliges darin zu suchen. Wo der „Cultus" in den Vordergrund tritt, wo die Gemeinde zu gemeinsamen Handlungen und Ceremonien zusammenkommt, durch die sie einen wirklichen „Gottesdienst" zu verrichten meint, da wird sich nur allzu leicht in den Gemüthern die Meinung festsetzen, als läge darin etwas Verdienstliches vor Gott, dessen Erfüllung zur rechten Frömmigkeit unerläfslich sei, und dessen Nichterfüllung das künftige Seelenheil in Gefahr bringe. Darüber aber wird dann leicht die innere Religion, als Sache der Persönlichkeit, als lebendiges Verhältnifs der Seele zu ihrem Gott, in den Hintergrund gedrängt. Man begnügt sich immer mehr mit dem, was man die Anderen thun sieht, anstatt vor Allem die innere Reinigung und Heiligung der eigenen Seele in's Auge zu fassen, ihr innerstes Eigenleben zu der geglaubten Gottheit in wirklich lebensvolle Beziehung zu setzen.

So wäre denn im Interesse der unbedingten Gewissensfreiheit und der Verinnerlichung der Religion dahin zu streben, dafs der Gemeinde-Gottesdienst als solcher überhaupt aufhörte, die kirchliche Zusammenkunft aber eine durchgreifende, entscheidende Umgestaltung erführe in der Richtung, dafs auch in den äufseren Formen alles vermieden wird, was sich als religiöse Handlung der Gemeinde als Gesammtheit darstellte. Vielmehr müfste auch in allem Einzelnen der Sinn des Ganzen gewahrt bleiben, der Einzelpersönlichkeit unter Vermeidung alles unmittelbar persönlichen Uebergreifens in ihre innerste, eigenste Angelegenheit Anregung zur Einkehr bei sich selbst zu geben und sie so zu religiösem Innenleben zu erwecken und darin zu fördern. — Man soll hier nicht einwenden, das Volk verlange nun einmal

in weiten Kreisen nach dem, was wir hier beseitigt wissen wollen, nach Gemeinde-Bethätigung und entsprechenden cultischen Ceremonien. Wer alles in der Religionsgestaltung gut heifsen und gewähren wollte, wonach das Volk verlangt, der wird bald genug bei der Wiederherstellung eines grofsen Theils des Inventars der alten Naturreligion und des Fetischismus angelangt sein. Es wäre das eine unkritische Concession an das empirische Wollen zu Ungunsten des freien, idealischen, das dabei nothwendig zu kurz kommt. — Gelänge es dagegen, der Zusammenkunft in der Kirche in allem, was zur Predigt noch hinzugefügt wird, ein rein ästhetisches Gepräge zu verleihen, so würde das auf's Beste mit dem Freiheitsinteresse zusammenstimmen. Ist es doch gerade die Wirkungsart des Schönen, dem Gemüth nicht nur für Freiheit Raum zu verstatten, sondern auch ihm zur Selbstbefreiung mächtig emporzuhelfen, ihm alles unfrei Machende, am Boden Haltende als unwürdig erscheinen zu lassen. Freilich wird diese Wirkung doch wieder verfehlt werden, wenn sich's dabei nur um äufserlich ästhetische Einkleidung eines Inhalts handelt, der blos um des vermeintlich religiösen Momentes Willen geschätzt wird, sofern dieses Religiöse dennoch wieder auf Cultus und Gemeinschaftsreligion hinausläuft. Nur das subjectiv Persönliche der Religion, ihr Ernst und ihre Heiligkeit, die Stimmungen und Gefühle, die sie wirkt, wo sie echt ist: nur diese Momente sind geeignet, der ästhetisch künstlerischen Ausgestaltung zur Grundlage zu dienen, ohne ihrer befreienden Wirkung im Wege zu sein.

Im Uebrigen würde durch die geforderte Verinnerlichung der Religion und deren Loslösung von allem, was sie zur Gemeindeangelegenheit machen könnte, auch die Gemeinde selbst einen völlig anderen Charakter annehmen. Sie wäre nicht mehr eine historische Gemeinschaft, nicht mehr an feste Traditionen gebunden und zur Einhaltung eines bestimmten Bekenntnisses genöthigt. Vielmehr wäre sie nichts anderes, als die Gesammtheit derer, welche sich zur gleichen Stunde im gleichen Raum zusammengefunden, um religiöse Anregung zu suchen. Auch die Prediger wären somit nicht mehr an ein traditionelles Bekenntnifs

gebunden, sondern hätten lediglich die Aufgabe, den allgemeinen Erfahrungen persönlich innerlichen religiösen Lebens, die sie an sich selbst und Anderen machen, freien Ausdruck zu verleihen, das allgemein Menschliche in allen religiösen Erlebnissen aufzusuchen und es dem Denken und Empfinden des Zeitalters innerlich nahe zu bringen.

So liefse es sich zuletzt wohl erreichen, dafs die kirchlichen Zusammenkünfte, ohne dafs dabei der besonderen „Confession“ eines Jeden nachgefragt würde, Allen etwas von dem bringen könnten, was allein sie hier suchen sollten, so dafs die örtliche Gemeinde im Grofsen und Ganzen auch zur kirchlichen, zur religiösen Gemeinde sich zusammenschliefsen könnte, ohne dafs damit der inneren Freiheit eines ihrer Glieder zu nahe getreten würde. Auch die nothwendige Organisation des Kirchenlebens würde alsdann lediglich eine Frage praktischen Charakters sein, während die Rücksicht auf die Bekenntnifszersplitterung immer wieder dazu nöthigen würde, jeder Richtung die ihr entsprechende besondere kirchliche Versorgung zu Theil werden zu lassen und die Geistlichen auf das jeweilige Bekenntnifs der Sekte zu verpflichten, in ihrer Denk- und Gewissensfreiheit zu beschränken.

Es versteht sich von selbst, dafs eine Entwickelung der Religion in der Richtung, wie wir sie hier vom ethischen und religiösen Standpunkte aus als wünschenswerth erkannt, nicht mit Einem Schlage zu vollenden ist, dafs kein Machtgebot im Stande sein würde, das historisch einmal Gegebene plötzlich durch Anderes zu ersetzen, so klar man dieses auch in den mafsgebenden Kreisen als das Bessere, Idealische erkannt haben möchte. Noch weniger aber ist solche Fortentwickelung zum Idealischen hin zu erwarten, wenn auch in kirchlichen und religiösen Dingen immer mehr das Gleichheitsprincip sich durchsetzt, und zwar in seiner empirischen Auslegung, wie es im politischen Leben, im Parlamentswesen gegenwärtig

immer vollendeter zur Herrschaft gelangt,[1]) wo alle schwebenden Fragen einfach durch Majoritätsbeschlüsse zur Entscheidung gebracht werden. Denn alsdann würde die Masse des niederen Volkes mit ihren empirischen Neigungen und Gewohnheiten überall den Ausschlag geben und die oben bereits angedeutete Gefahr einer Rückkehr zu allerhand Vorstellungen und Gebräuchen der untersten Naturreligion unser religiöses Leben ernsthaft bedrohen. Alles hängt auch hier daran, dafs das gesammte Gemeinschaftsleben eine Organisation annimmt, bei der der Gedanke der Freiheit in seiner höchsten, idealischen Ausprägung möglichst vollendete Realisirung findet.[2]) Wo die Verfassung darauf angelegt ist, dafs überall die besten Kräfte und umfassendste Einsicht in der Leitung der Gesammtentwickelung zu freier Bethätigung, zur Herrschaft gelangen, da wird auch für immer freiere Entwickelung des religiösen Lebens der beste Boden geschaffen sein, zumal wenn die Stätten der Bildung des Volkes diesen Geist der Freiheit in sich aufnehmen und die Arbeit der Befreiung der Gemüther vom blinden Haften am Ueberkommenen, Althergebrachten planvoll und zielbewufst unterstützen.

---

[1]) Vgl. oben S. 188 ff.
[2]) Vgl. oben S. 221 ff.

3. Capitel.

Das nationale Geistesleben.

A. Die treibenden Kräfte des nationalen Lebens.

Stellt sich im historisch-politischen Leben die Kraft- und Machtentfaltung des Volkes dar, so ist doch das nationale Geistesleben erst die eigentliche Seele dieses Volkslebens, das eigentlich Werthvolle darin, das allein den Gebrauch, den es von seiner Kraftfülle macht, zu rechtfertigen vermag. Und dieses nationale Geistesleben ist es auch eigentlich erst, was den Einzelnen innerlich mit der Gesammtheit, mit seinem Volke verbindet, was ihn zu immer höherer Freiheit emporhebt und doch zugleich diesem freien Wollen gerade solche Ziele und Ideale erschliefst, in deren Verfolgung es wiederum von selbst mit dem innersten freien Wollen Aller zusammentrifft. Freilich wird dieses Ideal von der Wirklichkeit keineswegs überall erreicht. Es giebt vielfach auch Strömungen im Geistesleben des Volkes, die der objective Historiker einer späteren, nicht mehr in ihnen befangenen Epoche nur als ungesund, als zufällige Abirrungen zu bezeichnen vermag, wie sie jede blinde, ganz nur sich selbst überlassene Entwickelung gelegentlich aufzeigt. Eben darum aber läge es nun offenbar in der Richtung des höchsten Freiheitsinteresses, die Entwickelung des nationalen Lebens, an dessen Gesundheit und Fruchtbarkeit so viel hängt, nicht einfach sich selbst zu überlassen. Man sollte vielmehr bemüht sein,

dem nationalen Bewufstsein zu immer vollendeterer Selbstbesinnung emporzuhelfen und alle besten Kräfte daranzusetzen, dessen Bethätigungen auf die uns irgend erreichbare Höhe zu bringen.[1])

Es sind sehr verschiedenartige Factoren, welche an der Entwickelung des nationalen Geisteslebens, an der Gestaltung von Idealen dieses Lebens betheiligt sind. Mittelbar wirkt dabei ein Jeder mit, — durch die ganze Gestaltung seines eigenen, persönlichen Lebens mit seinen Idealen, durch seinen Verkehr mit Anderen, durch die Aeufserung seiner Werthschätzungen; bestimmter noch durch die Art seiner Antheilnahme am gesammten öffentlichen Leben mit seinen Darbietungen. Allein in einem gröfseren Volkswesen ist doch dieser Einflufs der Einzelpersönlichkeit, wenn sie sich nicht in ganz bevorzugter Stellung befindet, nur äufserst gering und wenig nachhaltig, wenn er auch thatsächlich niemals ganz aufhört. Ungleich weiter ausgreifend ist naturgemäfs der Einflufs Derer, die mit ihrem Wirken und Schaffen unmittelbar in's öffentliche Leben hinübergreifen, deren Wollen ausdrücklich darauf gerichtet ist, dem Denken und Empfinden der Gesammtheit das Gepräge der eigenen höchsten Idealschätzungen aufzudrücken. Wir können diese füglich als Wortführer der öffentlichen Meinung bezeichnen und unter ihnen wiederum zwei Hauptgruppen unterscheiden, die Schaffenden, Gestaltenden, sich selbst Mittheilenden, und auf der anderen Seite die dem Geistesleben des Volkes sich widmenden Denker und Historiker, und neben ihnen die Journalisten und Kritiker, die überall das Geschaffene nach seinem objectiven Werthe abwägen, es dem allgemeinen Bewufstsein zu vermitteln suchen, oder, sofern sie selber schaffen, dabei doch so verfahren, als ob sie damit nur dem allgemeinen Denken Aller den Weg bahnen wollten zur objectiven Wahrheit. Die ersteren legen es zwar meist nicht unmittelbar darauf an, das allgemeine Bewufstsein und Empfinden zu beeinflussen, — aufser etwa, sofern sie in ihren Werken bestimmte Tendenzen vertreten; allein indem

[1]) Vgl. oben S. 169.

sie ihre Schöpfungen für die Allgemeinheit bestimmen, sind doch dem thatsächlichen Erfolge nach auch die ursprünglich nur als subjective Selbstproductionen gemeinten Werke ganz ungesucht von weitgehendster Wirkung, ja oft gerade in umso höherem Maafse, als jeder Schein von Absichtlichkeit dabei vermieden ist. — Anders steht es mit den Vertretern der zweiten Gruppe. Sie alle stimmen darin zusammen, dafs sie die eigentliche Selbstbesinnung des nationalen Lebens unmittelbar zu Worte bringen wollen, dafs sie nicht von sich selber, nicht nur im eigenen Namen zu reden glauben, sondern dafs sie ihre Stimme als Vertreterin des allgemeinen Bewufstseins und Empfindens mit seiner objectiv immanenten Logik in die Waage werfen. Sie wenden sich daher auch an das Publicum nicht blos mit der Absicht, dessen Unterhaltungsbedürfnifs zu befriedigen, sondern um für die eigene Ueberzeugung Propaganda zu machen, ihre Nothwendigkeit, ja Alleinberechtigung zu erweisen. Während also jene Ersteren Ideen und Ideale ersinnen und schaffen, aber mehr aus innerem, subjectiven Drange heraus, um sich selbst genug zu thun, sind es die Letzteren, welche solche Ideen und Ideale zur objectiven Discussion bringen und so deren bewufste Aneignung oder auch Ablehnung durch die öffentliche Meinung herbeizuführen suchen. — Es versteht sich dabei von selbst, dafs in der Wirklichkeit jene beiden Gruppen keineswegs überall so scharf getrennt sind, wie wir sie im theoretischen Interesse von einander schieden, dafs vielmehr in vielen Fällen beiderlei Bethätigungsweisen durch eine Art von Personalunion in einer und derselben Persönlichkeit vereinigt sein werden. Principiell wird jedoch dadurch an unserer Unterscheidung nichts geändert, — nur dafs alsdann für die betreffende Persönlichkeit, je nach der Rolle, die sie gerade spielt, bald die erste, bald die zweite der von uns unterschiedenen Kategorien in Anwendung kommen würde.

Die ethische Bedeutsamkeit des nationalen Geisteslebens fanden wir darin begründet, dafs es dem Interesse an möglichster Erweiterung und Bereicherung der Sphäre freien Wollens

fruchtbarstes Material entgegenbringt,[1]) dafs es uns immer neue Ideale menschlicher Bethätigung und Persönlichkeitsprägung nahe bringt und so uns einen immer weiteren Umblick erschliefst und eine immer freiere Wahl eigener Persönlichkeitsideale an die Hand giebt. — Auch die Thatsache berührten wir bereits, dafs nur erst die nationale Differenzirung die Menschheit befähigt, zu dem höchsten und reichsten, ihr überhaupt erreichbaren Persönlichkeitstypus zu gelangen. Dieser würde mithin nicht nur einer sein, sondern, auch abgesehen noch von den verhältnifsmäfsig geringfügigen Besonderheiten, die wir in dem Privatgeschmack des Einzelnen etwa begründet finden möchten, auch im Grofsen eine sehr verschiedenartige Ausprägung gestatten, entsprechend eben der Mannigfaltigkeit der Nationen.[2]) Es wäre nur eine theoretische Abstraction, von einem einheitlichen allgemeinen Menschlichkeitsideal reden zu wollen und in der nationalen Eigenart nur ein Hindernifs seiner Erreichung zu erblicken, während sie es doch gerade ist, die erst die concreten Einzelzüge und deren harmonische Vereinigung im einheitlichen Gesammtbilde hinzufügt, die also gerade das Werthvollste in jenem Ideal erst erschafft und begründet.

Durch diese ganze Auffassung erscheint nun das nationale Geistesleben ausschliefslich unter ethischen Gesichtspunkt gerückt; — zwar gewifs nicht in dem Sinne, als ob alle seine Bethätigungen ihrem ganzen Inhalt und Ursprung nach nichts als ethisch sein sollten; wohl aber ist es die Meinung, dafs sie alle, gleichviel, was sie sonst sein und bedeuten mögen, in jedem Falle ethischer Beurtheilung und Werthabmessung unterworfen sind, und zwar nicht etwa nur, sofern sie in die Oeffentlichkeit treten, das allgemeine Bewufstsein erregen und beeinflussen, sondern auch schon als Bethätigungen der Persönlichkeit selbst. Damit setzt sich diese Anschauung, wie es scheint, in Widerspruch zu der sehr verbreiteten, oft leidenschaftlich verfochtenen Ansicht, als habe die Ethik auf diesem Felde nichts zu suchen, und als sei es vor Allem das Recht des Schaffenden, des Künstlers

[1]) Vgl. oben S. 168 ff.
[2]) Ebenda S. 171.

und Dichters, ohne alle Rücksicht auf solche ethischen Gesichtspunkte nur sich selbst, nur den Genius, der ihn erfüllt, darzustellen, ja als verletze er sogar die oberste künstlerische Pflicht, wenn er sich von Gesichtspunkten bestimmen lasse, die so offenbar aufserhalb der Sphäre der Kunst selbst gelegen sind.

Wir können das Berechtigte dieser Forderungen in weitem Umfange zugeben. Es würde in der That das Ende der Kunst bedeuten, wenn der Künstler bei seinem Schaffen genöthigt wäre, fortwährend ihm fremde, ethische Rücksichten im Auge zu behalten. Allein ein Gegensatz zu der von uns vertretenen Anschauung würde doch nur herauskommen, wenn man dabei an eine Ethik denken wollte, die eben nicht die unsrige ist. Gewifs, wem die Ethik in einer Summe von autoritativen Geboten und Pflichten besteht, in einem von aufsen an den Willen herangebrachten Sollen und Müssen, der würde mit der Hereintragung ethischer Interessen in das Gebiet der Kunst nur Verwirrung anrichten, dem Interesse der Kunst selbst Gewalt anthun. Geht jedoch das Verlangen der Ethik auf nichts Anderes, als auf Herstellung echter, vollendeter Freiheit in allem Wollen, so bedeutet ihr Hinübergreifen auf das Gebiet der Kunst offenbar nicht mehr die Einmengung eines mit deren Interesse unverträglichen Gesichtspunktes, sondern gerade die Wahrnehmung ihres eigenen obersten Interesses selbst. Denn das werden wir in der That auch von der Kunst, vom künstlerischen Schaffen verlangen dürfen, dafs in ihm überall höchste Freiheit gegenwärtig sei und ihren vollendetsten Ausdruck finde. Das aber würde praktisch bedeuten, dafs wir als echten Künstler nur denjenigen anerkennen können, der sich zu freier, eigener Persönlichkeit hindurchgerungen hat, und der in seinem Schaffen in dem uns überhaupt erreichbaren Maafse sich losgelöst hat von allem blind Pathologischen, Empirischen in seinem Wesen, losgelöst aber auch von dem Banne, der Zwanggewalt der Modeströmungen, in welche das Zeitalter ihn hineinstellt. Nur so wird er uns als Mensch, als Persönlichkeit etwas zu sagen haben, was werth ist, gehört zu werden. Dann aber mag er auch sagen, was er will: immer wird es, als aus vollendeter Freiheit her-

vorgegangen, auch auf der Höhe der ethischen Forderungen stehen, wie es eben damit auch der grundlegenden ästhetischen Forderung gerecht wird, die wir an jedes echte Kunstwerk stellen müssen.

Man sieht, die hier vertretene Anschauung, so sehr sie auch eine ethische Orientirung der Werthschätzung des künstlerischen Schaffens befürwortet, hat doch nichts zu thun mit jener übel angebrachten Prüderie, welche der künstlerischen Freiheit in den Arm fallen, ihr gewisse Gebiete des menschlichen Lebens verschliefsen möchte, durch deren allzu freie Behandlung sie Sitte und Sittlichkeit gefährdet glaubt. Hier ist es ängstliche Sorge um die Anderen, was dem Schaffen des Künstlers in den Weg tritt. Uns aber lag diese Rücksicht ganz fern. Wir stellten unsere Forderung an den Künstler nur in dessen eigenem höchsten Interesse; und dementsprechend gipfelte unsere Forderung gerade in der vollendeten Freiheit des Künstlers und seines Schaffens, während die andere Anschauung eben diese Freiheit durch ganz fernliegende Rücksichten auf das Publicum einzuschränken für nöthig befand, und noch dazu diese Rücksicht vielmehr auf die empirische Eigenart des Publicums, als auf dessen Freiheit berechnete. Für uns bedarf es solcher Rücksichtnahme auf Andere gar nicht erst. Denn was aus echter, idealischer Freiheit hervorgeht, was also von allen blosen Schranken der Individualität losgelöst ist, das ist eben damit zugleich als allgemein menschlich legitimirt und darf bei jedem Anderen auf freudige Zustimmung seines eigenen innersten Wesens rechnen.

Rücksicht auf Andere also soll dem echten Künstler niemals hindernd in den Weg treten; es giebt kein wahrhaft ethisches Interesse, das dergleichen fordern könnte. Dagegen darf diese Rücksicht sehr wohl geltend gemacht werden gegenüber demjenigen, der, ohne in sich selbst jene höhere sittliche Freiheit erreicht zu haben, nun dennoch es für nöthig hält, sein eigenes Selbst oder das, was irgend eine Modeströmung aus ihm gemacht, öffentlich geltend zu machen und in immer neuen Productionen dem Publicum vorzusetzen. Was lediglich dem unfrei

empirischen Wesen in uns seinen Ursprung verdankt, das hat keinerlei ethischen Anspruch auf Selbstdurchsetzung; und je ungeduldiger, leidenschaftlicher es dennoch auf diese dringt, umso mehr verletzt es das Freiheitsinteresse der Anderen und vergewaltigt deren Empfänglichkeit zu Gunsten des eigenen selbstischen, ethisch minderwerthigen Begehrens. — Dergleichen aber kann auch durch kein vermeintlich ästhetisches Interesse gerechtfertigt werden. Und wo gewisse moderne Theorien, welche die Emancipation der Persönlichkeit sich zum Ziele setzen, ein solches Mifsverständnifs zulassen, als ob gerade in dem empirischen Theil unseres Wesens das eigentlich Werthvolle gelegen sei, das uns zur Selbstproduction berechtige, da bedürfen diese Theorien eben der bestimmten Umgrenzung und Einfassung ihres gesunden Grundgedankens; nicht aber darf ihnen zu Liebe alles vertheidigt werden, was nur irgend eine ihnen ähnliche Formulirung zuläfst. Gewifs soll die zur Freiheit gelangte Persönlichkeit das volle Recht der Selbstdarstellung geniefsen; und gewifs wird sie dabei gerade auch den Zügen ihres empirischen Wesens ganz besondere Beachtung schenken, sie vielfach geflissentlich in den Vordergrund stellen. Allein, um dazu wirklich berechtigt zu sein, mufs doch sie selbst in voller Souveränität über diesem ihrem empirischen Wesen stehen, nicht in ihm noch völlig befangen sein. Erst so kann das subjectiv Individuelle auch objectives, allgemeines Interesse gewinnen. Das beschränkt Subjective interessirt niemals als solches allgemein, sondern nur die Stellungnahme des Subjects selbst zu diesem ihm zugewiesenen Material und die darin bewährte Freiheit ist es, was uns anzieht und zur Nacheiferung erregt.

Immer aber bleibt es dabei: diese Wirkung darf von dem schaffenden Künstler nicht eigentlich beabsichtigt sein, so sehr sie auch bei der objectiven Werthabmessung, die seinem Werke zu Theil wird, eine Rolle spielt. Der Künstler selbst soll nichts weiter im Auge haben, als die Erreichung immer vollendeterer Freiheit in seinem Schaffen und seiner ganzen Persönlichkeit. Wo er „bilden“ und „belehren“ will, wo überhaupt Absicht in sein Thun und Schaffen hineinkommt, die sich auf

dessen Wirkungen richtet, da erscheint er uns leicht aufdringlich und schwer erträglich, selbst da, wo wir ihm inhaltlich Recht zu geben geneigt sind. Er mag sein Werk für sich allein reden lassen, nicht aber ihm noch eine „Lehre“ mitgeben, als mifstraute er selbst im Grunde der Wirkung seines Werkes. Er möge sich bescheiden, die Ideale, zu denen er selbst sich hindurchgearbeitet, in seinen Schöpfungen einfach vor uns hinzustellen; uns aber soll er volle Freiheit lassen, unter diesen zu wählen, was wir uns anzueignen vermögen. — Sobald er jedoch selber das Wort ergreift und uns belehren, auf seine Anschauung festlegen will, greift er in unsere Freiheitssphäre hinüber und zwingt uns in eine kritisch reflectirende Stellungnahme zu seinem Werke hinein, welche der rein ästhetischen Empfänglichkeit nothwendig im Wege ist, unsere Freude am Kunstwerk beeinträchtigt und eben damit auch seiner unmittelbaren Wirkungskraft Eintrag thut.

Was dem Künstler, als Schaffendem, somit versagt bleiben mufs, das bildet nun gerade das eigentliche Bethätigungsfeld des Kritikers und Recensenten, sowie weiterhin der übrigen Vertreter der zweiten Gruppe, die wir unter den Wortführern der öffentlichen Meinung unterscheiden konnten.[1]) Sie befinden sich dem Publicum gegenüber in völlig anderer Lage, sofern sie, wie wir schon andeuteten, gar nichts Anderes wollen, als dessen concentrirter Selbstbesinnung gleichsam Ausdruck verleihen, die neu geschaffenen Ideale nationalen Denkens und Empfindens zur objectiven Discussion bringen und so dem nationalen Leben überhaupt zu immer klarerem Selbstbewufstsein, zu immer bestimmterer Selbsterfassung und Selbstherausarbeitung verhelfen. Und ebenso ist das Publicum ihnen gegenüber von vorn herein auf kritisches Denken, auf ein Abwägen und Erwählen des durch die Reflexion ihm nahe Gebrachten abgestimmt. Sein Urtheil und seine Ueberzeugung wird somit nicht mehr durch ästhetische Gefühlswirkungen beschlagnahmt, sondern ganz auf eigene Füfse gestellt, zur kritischen Gegenwehr, wo sie am Platze wäre, offen

[1]) Vgl. oben S. 303.

aufgerufen und auch zur Aneignung des Congenialen nur durch das Medium der eigenen Einsicht veranlaſst. Das Freiheitsinteresse wird hier gerade um so vollkommener gewahrt, je mehr es gelingt, die ganze Discussion auf eine objective Basis zu stellen, möglichst alle Stimmen und deren leitende Gesichtspunkte zu Worte kommen zu lassen und überall objective Gründe, nicht subjective Meinungen oder Neigungen zur Entscheidung heranzuführen. — Gewiſs ist es zugleich die Aufgabe der Kritik, auch die specifisch ästhetischen Interessen zur Sprache zu bringen; allein man soll sich dabei bewuſst bleiben, daſs auf diesem Felde im Grunde nur recht wenig, vielleicht gar nichts zu objectiv allgemeingültiger Entscheidung zu bringen ist. Soweit das Gebiet des Aesthetischen noch hinausgreift über die Sphäre dessen, was der vollendeten Freiheit als das Wollenswürdigste, das Idealische erscheint, dürfte es zuletzt wohl immer Sache der Persönlichkeit, also der Einzelwerthschätzung bleiben, worin die dieser Persönlichkeit erreichbare höchste Harmonie ihren Ausdruck findet; und immer werden sich darin die besonderen Anlagen und Kräfte, wie andererseits die persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen geltend machen, so daſs überall eine weitgehende Vielgestaltigkeit der ästhetischen Idealausprägung möglich bliebe. — Naturgemäſs bleiben diese Idealgestaltungen noch relativ verwandt bei den Gliedern derselben Nation, die durch das viele Generationen hindurch fortgesetzte engere Zusammenleben und eine gewisse Gemeinsamkeit der Geschicke und des politischen, wie des nationalen Empfindens beständig einander nahe gebracht werden. Und in dieser Richtung, eben in dem Gebiete des national Idealischen wird sich denn auch gewiſs Manches verhältniſsmäſsig objectiv feststellen lassen; immer aber doch nur auf empirischem Wege, auf Grund feiner Beobachtung der thatsächlich gegebenen Lebensäuſserungen, und folglich ohne strenge, allgemeingültige Verbindlichkeit, wie sie dem objectiv Erweisbaren, aus der Vernunft oder einer sonstigen allgemeingültigen Instanz Begründbaren zukäme. So laufen denn auch thatsächlich die meisten ästhetischen Argumentationen und Debatten über Werke der Kunst auf das Geltendmachen von An-

schauungen hinaus, in deren subjectiver Befangenheit sich leicht die einander kreuzenden Tendenzen der gerade herrschenden Modeströmungen nachweisen lassen. Nun wäre gewifs eine solche Debatte äufserst fruchtbar und könnte zur Klärung des Urtheils und der Werthschätzungen viel beitragen; nur dürfte sie dann eben nicht so geführt werden, dafs die Vertreter der Kritik ihre thatsächlich sehr subjective und sehr bedingte Meinung als objective, unbedingt gültige, autoritative Wahrheit hinstellen, der nicht nur das Publicum, sondern auch gar der schaffende Künstler selbst sich schlechthin zu fügen hätte.

Der weiteren Systematisirung der Ergebnisse der Arbeit, wie sie Recensenten und Kritiker im Einzelnen ausüben, dienen nun in verschiedener Weise auf der einen Seite die Historiker des nationalen Lebens, insbesondere also die Literar- und Kunsthistoriker, auf der anderen Seite die Denker, die Essayisten, die Journalisten u. s. f., soweit sie die objective Würdigung der Regungen des nationalen Gesammtlebens sich zum Gegenstande setzen. Erstere erstreben diese Systematisirung durch möglichst vollständige Vorführung der auf diesem Gebiete bedeutsameren Schöpfungen und durch den Versuch der Aufdeckung ihres Zusammenhanges mit den geistigen Strömungen des Zeitalters, den Entwickelungsbedingungen des nationalen Lebens überhaupt und den historischen Einflüssen, die von auswärts her sich geltend gemacht. Letztere dagegen versuchen möglichst unabhängig von solchen historischen Momenten objective Maafsstäbe eines in sich selbst Werthvollen, Idealischen zu gewinnen und zur Geltung zu bringen, nach denen sie dann die Regungen und Schöpfungen des nationalen Lebens abwägen, vielleicht auch die Richtlinien einer fruchtbaren Weiterentwickelung zu bestimmen suchen. Häufig sind es die Schaffenden, insbesondere die Dichter selbst, die sich auch auf diesem Felde versuchen; und gerade in der Zeit unseres Klassicismus war es nichts Seltenes, dafs der Dichter zugleich als Kunst- und Ideal-Philosoph auftrat, wie es die Beispiele Lessing's, Herder's, Schiller's und selbst Goethe's bezeugen, während die Denkarbeit der eigentlichen Philosophen meist ein mehr internationales Ge-

präge trägt und somit mehr dem geistigen Culturleben als dem nationalen Leben zuzurechnen sein würde.

So finden wir an der Entwickelung des nationalen Geisteslebens und seiner Ideale die mannigfachsten Factoren theils mittelbar, theils unmittelbar betheiligt, während zugleich für die weitere Ausbreitung des so Gewonnenen und für die Einführung der aufkommenden Generation in die Schätze dieses nationalen Lebens durch unser gesammtes Erziehungs- und Bildungswesen gesorgt ist. Soll diese Gesammtentwickelung des Geisteslebens immer auf der Höhe bleiben, oder, wenn möglich, immer noch emporsteigen, soll das Ganze wirklich unserem Freiheitsinteresse dienen, nicht nur einem undisciplinirten, dunklen Begehren in uns Stoff zur Unterhaltung, zur Zerstreuung bieten, so bedarf es des immer bewufsteren Herausarbeitens der durch jenes höchste, sittliche Interesse bedingten grofsen Richtlinien und der consequenten Einstellung aller organisatorischen Bestrebungen auf diesem Gebiete auf den entscheidenden Punkt. Blose Mannigfaltigkeit und bunte Fülle der gebotenen Schätze verwirrt und erdrückt nur das Gemüth und den Geist, anstatt ihm zur Freiheit, zu höherer Machtfülle und vollendeterer Selbsterfassung emporzuhelfen. Was uns innerlich bereichern und weiterbringen soll, das mufs uns eben von dieser Seite her nahe gebracht werden, als etwas nicht nur objectiv, sondern gerade für uns Werthvolles, und zwar werthvoll im höchsten Sinne, als willkommenes Material persönlich eigenen, freien Wollens. — Das wird vor Allem für die Organisation des nationalen Bildungs- und Schulwesens zu gelten haben, zu der wir uns nunmehr hinüberwenden.

B. Nationale Bildung und Schulwesen.

Was den letzten Sinn und die ethische Bedeutung aller Erziehung und Bildung überhaupt anlangt, so waren wir bereits in anderem Zusammenhange[1]) zu bestimmten Ergebnissen gelangt,

[1]) Vgl. I. Buch S. 21 ff.

die wir hier nunmehr als Grundlage der weiteren Erörterungen voraussetzen dürfen. Während die Erziehung im engeren Sinne den Eltern, den Personen der näheren Umgebung des Zöglings überlassen bleiben kann, fanden wir, sei es die Aufgabe der Schule oder des organisirten öffentlichen Unterrichtes, das Material der eigentlichen Bildung mitzutheilen.[1]) Zu dieser Bildung aber zählten wir, — immer als letztes Ziel die Erschliefsung höchster Freiheit und Macht im Auge behaltend, — neben den wesentlich formalen Momenten der allgemeinen Denkschulung, zweierlei Gebiete von inhaltlichen Momenten, die Güter und Ideale des nationalen Lebens und die principiell bedeutsamen Errungenschaften des Culturlebens der Menschheit. Erstere würden im Wesentlichen mit dem zusammenfallen, was wir sonst als humanistische Bildung zu bezeichnen pflegen, während die letzteren ungefähr mit dem Begriffe der realistischen Bildung sich decken würden.

Hier erhebt sich nun ein Problem von principieller Bedeutung, dessen Entscheidung vor das Forum der Ethik gehört, nämlich die Frage, ob bei der allgemeinen Bildung, wie sie die Schule mitzutheilen beabsichtigt, mehr das humanistische oder das realistische Gebiet in den Vordergrund zu stellen sei. Unter Hinweis auf die ungeheuren Fortschritte der modernen Cultur meint man vielfach, dieses Problem für unsere Zeit, im Gegensatz zu früheren Entwickelungsepochen der Menschheit, zu Gunsten der realistischen Bildung entscheiden zu müssen. Im „Kampf um's Dasein“ werde der Einzelne sich umso besser zu behaupten im Stande sein, je mehr er unsere modernen Culturmittel beherrsche, je vollständiger sein Ueberblick über sie, je tiefer seine Einsicht in ihre Bedeutsamkeit und ihre praktische Verwerthbarkeit sich herausgebildet habe. — Uebrigens verschiebt sich die gegenwärtig actuelle Fragestellung gegenüber der soeben präcisirten noch insofern, als unter dem Einflufs bestimmter historischer Bedingungen der Begriff der humanistischen Bildung diese meist nur in der besonderen Ausprägung fafst,

---

[1]) Vg. oben S. 168.

welche sich auf der Kenntnifs des „klassischen Alterthums“ und der beiden antiken Sprachen, Latein und Griechisch, begründet, — während das eigentlich „humanistische“ Moment, die Ausbildung freier, echter Menschlichkeit, mehr und mehr in den Hintergrund getreten ist. Unter diesen Umständen wird es der realistischen Strömung in unserer Zeit verhältnifsmäfsig leicht gemacht, gegenüber einem immer mehr veraltenden, den modernen Lebensinteressen immer mehr sich entfremdenden Bildungsideal sich als höher berechtigt zur Anerkennung zu bringen. — Sehen wir jedoch vor der Hand von dieser besonderen Complication des Problems ab, die ja mit der principiellen Streitfrage keineswegs in nothwendigem Zusammenhange steht, so versteht es sich auf dem Boden unserer Ethik so gut wie von selbst, dafs als eigentliches, in sich selbst gerechtfertigtes Ziel aller Bildung nur das humanistische Ideal in Frage kommen kann. So wichtig, ja so unentbehrlich auch das Material der realistischen Bildung sein mag: es kann doch immer nur als Mittel zum Zweck in Frage kommen. Als Selbstzweck gefafst, würde sie uns zu blosen Sclaven und Handlangern der Cultur machen; ihr eigentlicher Werth, der allein in der Steigerung unserer Wirkungsfähigkeit gefunden werden kann, wird solange in Frage gestellt erscheinen, als der Gebrauch, den wir von dieser Wirkungsfähigkeit zu machen im Stande sind, noch im Unklaren bleibt. Erst die Art der Anwendung kann darüber entscheiden, ob eine uns in die Hände gegebene Machtsteigerung als ethisch werthvoll anerkannt werden soll oder nicht. — Diesem Gebrauch unserer Kräfte aber vermag nur das nationale Leben mit seinen Bestrebungen und Geistesschöpfungen Ziele und Ideale zu zeigen, congeniale Vorbilder höherer Menschlichkeit zu erschliefsen. Dieses Bildungsmoment kann daher schlechterdings nicht entbehrt werden, wenn man nicht das ganze Werk der Bildung überhaupt gefährden will. Und es kann sich nur fragen, ob und in welchem Maafse sich etwa das realistische Bildungsprogramm damit verbinden läfst.

Denn das wird nun von vorn herein doch zuzugestehen sein, dafs die Mittheilung und Erschliefsung der Schätze des nationalen

Geisteslebens nicht wohl hinreichen kann, dem Zögling zu derjenigen Stufe der Freiheit emporzuhelfen, zu der die Bildung überhaupt zu führen vermag. So werthvoll die Erweiterung des Blickes über die Ideale möglichen freien Wollens und eigener Persönlichkeits- und Lebensgestaltung, wie sie das nationale Leben bietet, ohne Frage auch ist: das Alles würde doch recht unfruchtbar bleiben, wenn nicht zugleich in angemessenem Verhältnifs auch die Kraft und Wirkungsfähigkeit des Wollens erhöht und erweitert würde. Die Vertiefung in die Fülle und Schönheit der Gestaltungen und Idealschöpfungen des nationalen Lebens darf nicht in weltabgewandte Träumerei und phantastische Schwärmerei ausarten, die in der Erfüllung der Seele mit grofsen und schönen Ideen ihr Genüge findet, anstatt zur wirkungsreichen That zu werden, machtvoll in das Leben und in die Wirklichkeitswelt hinauszugreifen. — So wird also ein nicht geringer Theil der Gesammtaufgabe der Erziehung und Bildung immer in der Ausstattung mit den grundlegenden Kenntnissen und Fertigkeiten bestehen, welche erforderlich sind, um von den Errungenschaften des modernen Culturlebens so weit souveränen Gebrauch machen zu können, als dies im Interesse der von uns frei gewählten, unser Handeln überall leitenden obersten Zwecke irgend wünschenswerth erscheint. Nur freilich wird diese Einführung nicht über einen allgemeinen Ueberblick über das principiell Bedeutsame und das, was zu dessen Verständnifs erforderlich ist, hinausgehen, nicht schon die eigentlichen Fachkenntnisse des späteren Berufslebens umfassen dürfen. Die Schule soll immer die Stätte der allgemeinen Bildung bleiben. Die Berufsvorbereitung als solche kann nicht ihre Aufgabe sein. Denn sobald sie diese erstrebt, sobald sie den Zögling möglichst mit all' den Kenntnissen ausstatten will, die er später in seinem Beruf einmal brauchen kann, kommt es mit Nothwendigkeit zur Ueberlastung mit einem Wissensstoff, der für die meisten Zöglinge eben keinen Werth hat, sondern immer nur für die Wenigen, die gerade dem Fache sich widmen wollen, dem die betreffenden Einzelkenntnisse jedes Mal angehören. Für die Anderen aber bleibt das nicht nur totes Capital; sondern,

was viel schlimmer ist, sie werden beständig mit Material belastet, dessen Aneignung für sie in keinem Sinne eine Förderung freien, eigenen Wollens darstellt, was sie vielmehr nur als drückenden, die freie Selbstbesinnung hemmenden Ballast empfinden können. Alles Wissen soll der Freiheit dienen und soll dem Einzelnen auch überall in einer Weise nahe gebracht werden, dafs er diese Beziehung, die Erweiterung seiner Freiheits- und Machtsphäre auch einigermaafsen einzusehen vermag. Sonst bleibt es ohne allen Werth und gefährdet nur die Entwickelung der Persönlichkeit zu freiem, echten Menschenthum.

Als Grundstock der Bildung, in welche die Schule einführen soll, würde also im Sinne unserer Ethik die Mittheilung und Erschliefsung der Güter des nationalen Lebens zu gelten haben. Und zwar müfste diese vor Allem die Idealschöpfungen des nationalen Geisteslebens umfassen; zugleich aber auch die historisch-politischen Bestrebungen und Traditionen, sowie die Entwickelung der Verfassung und der Gesetze. Das alles gehört zu den actuellen Lebensinteressen des Einzelnen in seinem Volke; und es ist keineswegs gleichgültig, ob man in diese nur blindlings hineinwächst, wie sie einem durch zufällige Einflüsse oder durch die Persönlichkeiten, mit denen man in nähere Berührung kommt, nahe gebracht werden, oder ob man objectiv systematisch in das ganze Gebiet dieser Interessen eingeführt, zu umfassendem Ueberblick und eigener Einsicht befähigt wird und somit in Stand gesetzt wird, aus eigener, freier Wahl seine Entscheidung zu treffen.

Soll nun die Mittheilung der typischen Momente des nationalen Geisteslebens dem Freiheitsinteresse im vollen Umfange gerecht werden, so wird eine Vergleichung mit dem Geistesleben anderer, insbesondere der näherstehenden Nationen, sich als wünschenswerth erweisen. Nicht nur, dafs so das Charakteristische in den Lebensbethätigungen der eigenen Nation schärfer hervortreten, in seiner Bedeutsamkeit und seinem Werthe besser wird gewürdigt werden: auch die Aneignung der dieses Geistesleben durchziehenden Idealbestrebungen wird erst dann eine vollendet freie sein können, wenn sie aus dem vergleichenden

Ueberblick über mehrere und mannigfaltigere Nationalideale hervorgeht, wenn sie also auf gegenseitiger Abwägung der Vorzüge aller und freier Wahl zwischen ihnen beruht. — Auch die dadurch ermöglichte bessere Würdigung der fremden Nationalitäten in ihrer Eigenart wird zuletzt dem Freiheitsinteresse dienen können, indem sie den näheren, freundschaftlichen Verkehr mit diesen erleichtert und so den Boden schafft für eine Ausdehnung der Sphäre des eigenen Wollens auch über die Grenzen der eigenen Nation hinaus. In der That würde eine allzu engherzige Verschliefsung in die Grenzen des eigenen Nationallebens immer leicht zu jenem unheilvollen Chauvinismus verführen, der das Fremde, das er nicht kennt, mifsachten zu dürfen glaubt und so zu steigender gegenseitiger Verbitterung und schliefslich gar zur kriegerischen Auseinandersetzung hinübertreibt. — Kann auch diese Kenntnifs fremden Volksthums und fremder Nationalideale vielleicht nicht Jedem mitgetheilt werden, so mag sie wenigstens den Weiterstrebenden, dem Publicum der höheren Schulen, zugänglich gemacht werden. Die zweifellos damit gebotene Bereicherung des ganzen Innenlebens und Erweiterung gleichsam des ethischen Gesichtskreises wird es in jedem Falle rechtfertigen, dafs die Begabteren, die auch im späteren Leben zur geistigen Führerschaft innerhalb des eigenen Volkslebens Berufenen die dazu erforderliche Zeit und Kraft zum Opfer bringen und so vielleicht erst später, als Andere, zur eigentlichen Berufsthätigkeit gelangen. — Auch hier also wäre es durchaus der humanistisch idealistische, nicht etwa der banausisch realistische Gesichtspunkt der Erschliefsung einer einträglicheren oder bequemeren Berufsart, was die Befürwortung der Einführung in die Eigenart fremden Volksthums auf der Schule, wenigstens der „höheren“ rechtfertigt. — Allein auf diesem Wege würden wir doch immer nur zu einem modernen Humanismus gelangen, schwerlich aber, wie es scheint, zu dem, was man gerade im eminenten Sinne als „Humanismus“ zu bezeichnen pflegt, zu einer Privilegirung des antiken Klassicismus.

Es ist die Welt des griechisch-römischen Alterthums, welche die Bildung unseres humanistischen Gymnasiums beherrscht, das

in seiner jetzigen Gestalt seit bald einem Jahrhundert, in seinen älteren Ausprägungen seit den Humanisten des Reformationszeitalters ohne Frage als höchste Bildungsstätte unseres Geisteslebens angesehen wird. Es verdankt aber diese Hochschätzung der Ueberzeugung, daſs jene antiken Völker mit ihrer Bildung bereits einmal in einem Maaſse im Besitze höheren Menschenthums gewesen seien, wie es seither noch kaum wieder irgendwo erreicht sei. So müsse man von ihnen zu lernen suchen, um allmählich wieder auf ähnliche Höhe zu gelangen und sich von der uns immer noch anhängenden Barbarei des Mittelalters endgültig einmal zu befreien. — Und zweifellos hat das humanistische Gymnasium viel erzieherische Arbeit in diesem Sinne geleistet und hat namentlich in einer Zeit, wo von eigenem nationalen Leben bei uns noch nicht viel die Rede sein konnte, es bewirkt, daſs die geistig dafür beanlagte Jugend während der Jahre jugendlicher Begeisterungsfähigkeit in einer Welt der Schönheit und ursprünglich freier Menschlichkeit verweilte, anstatt sogleich in die zum „Leben" nützlichen Kenntnisse und Fertigkeiten eingeführt zu werden. Mag auch noch so oft der höhere Werth, der Geist des Idealischen verdunkelt und nahezu erdrückt worden sein durch den pedantischen Formalismus der philologischen Schulgelehrsamkeit: immer wird doch etwas von dem Geisteshauch und der Gröſse der Antike seinen Eingang in die Gemüther gefunden und dem ganzen Leben der so Angeregten eine gewisse Weihe, eine Richtung auf Höheres, Idealisches mitgegeben haben, deren Spuren in der Entwickelung des nationalen Geisteslebens niemals ganz verloren gehen konnten. Unser eigener Klassicismus zeigt deutlich genug die tiefe Einwirkung des Geistes der Antike auf die historische Ausgestaltung unseres eigenen nationalen Denkens und Dichtens. Diese Einwirkung geht so weit, daſs wir eine Reihe der besten Schöpfungen unserer eigenen Kunst und Literatur kaum recht zu würdigen im Stande wären, wenn wir nicht, mittelbar oder unmittelbar, in unserer ganzen Bildung gleichfalls vom Geisteshauch der Antike berührt worden wären.

Dennoch wird man fragen dürfen, ob dieser Einfluſs des

antiken Geisteslebens auf unser eigenes hinreichen kann, um auch in unserem Zeitalter noch eine so weitgehende Belastung unserer ganzen Bildung mit dem Studium des klassischen Alterthums zu rechtfertigen, wie sie in unseren Gymnasien immer noch üblich ist. Seit unseren Klassikern wenigstens haben wir nun doch ein eigenes nationales Geistesleben, das den Vergleich mit dem anderer Völker, aber auch den mit der Antike, nicht mehr zu scheuen braucht. Und gewifs würde es noch freier und kraftvoller emporblühen, wenn nicht gerade die Befähigtsten so lange Jahre hindurch gar so einseitig mit den Schwierigkeiten der alten Sprachen beschäftigt und dadurch naturgemäfs der Vertiefung in die geistige Schatzkammer des eigenen Volkslebens mehr, als gut ist, entzogen würden. — So stehen wir in der That heute vor der Entscheidung, ob nicht eine erhebliche Einschränkung, vielleicht gar völlige Aufhebung des altsprachlichen Unterrichtes auf der Schule in's Auge zu fassen sei, so dafs die dadurch verfügbar gewordene Zeit und Kraft Aufgaben zugewendet werden könnte, welche mit dem Leben der Gegenwart in näherem, actuellerem Zusammenhange stünden. — Ja, man hat es bereits praktisch, und zwar auf doppeltem Wege versucht, dieses Ziel zu erreichen: einmal durch Aufhebung des „Monopols" der Gymnasien für die meisten der höheren Berufsarten; und sodann durch Beschneidung des klassischen Unterrichtes auch in diesen Anstalten selbst.

Leider ist es mehr eine Compromifspolitik, die man hierbei verfolgt, als dafs deutlich erkannte, dem Zeitgeist angemessene Ideale entscheidend zur Geltung gebracht würden. Immer wieder hört man die Anschauung, als müsse sich die Bildung lediglich nach dem richten, was im künftigen Berufsleben „gebraucht" werde. Der künftige Mediziner, der Jurist u. s. f. brauche das Griechische nicht; also solle es aus seinem Bildungsplan gestrichen werden. — Dieser banausische Gesichtspunkt führt denn glücklich dahin, dafs vielfach die Beibehaltung des Lateinischen im Programm der „höheren Bildung" zwar empfohlen, dagegen die Berechtigung des Griechischen bestritten wird. Man will also gerade das beibehalten vom klassischen

Alterthum, was in seinem ganzen Bildungsgehalt notorisch minderwerthig ist, dagegen das beseitigen, was allein eine Beschäftigung mit der Antike wirklich zu rechtfertigen vermag. Aller humanistische Bildungswerth des Alterthums liegt doch ganz unbestreitbar im Griechenthum! Die Griechen waren, wie kein anderes Volk, in der Lage, selbstschöpferisch in der Herausbildung ihrer Geistescultur zu Werke gehen zu können. So ist diese überall ursprünglich, aus freier Selbstbesinnung und Selbstbestimmung hervorgegangen, an der Quelle geschöpft! Davon giebt uns die Kunst und Dichtung dieses Volkes, seine Religion, wie seine Versuche der Welterkenntniſs und des Aufbaues einer Weltanschauung, deutlichstes Zeugniſs. — Eben darum hat die Vertiefung in das Geistesleben des Griechenthums so unvergänglichen Reiz und so einzigartige Bedeutung. Auch wir fühlen uns hier unmittelbar an die Quelle denkender Weltbetrachtung und Lebenserfassung versetzt. Ueberall tritt uns hier die erste, natürlichste Fragestellung in Bezug auf die Probleme der Menschheit entgegen. Die Tradition, die alle Originalität erdrückende Last einer Jahrtausende alten historischen Entwickelung, die wir Modernen überall mit uns schleppen, ist hier noch fern gehalten, noch nicht zur Macht geworden; noch vermag freies Eigenleben zu gedeihen und leicht und kraftvoll zum Höchsten sich emporzuringen. So wirkt die Griechenwelt auch auf uns immer wieder verjüngend und befreiend, ruft auch uns zur Selbstbesinnung auf und zeigt uns den Weg zu ursprünglich eigener Stellungnahme zur Welt und zum Leben mit seinen Problemen und Räthseln. Kurz, im ganzen Gebiete der Weltgeschichte giebt es keinen Ersatz für das, was das Griechenthum uns zu sein vermag. Und es wäre nicht zum Vortheil der Weiterentwickelung des nationalen Geisteslebens, wenn wir diesen Factor aus unserer Jugendbildung entfernen wollten.

Das Alles liegt ganz anders beim Lateinischen. Was hier in Literatur und Kunst an wirklicher Originalität etwa enthalten ist, kann sich mit den Schätzen des Griechenthums entfernt nicht messen. Auf ihrer Höhe ist die Geistesentwickelung des Römerthums denn auch thatsächlich überall von der griechischen

Bildung durchsetzt und beeinflufst. Es ist eine secundäre Literatur, mit der wir es hier zu thun haben. Diese mit einem solchen Aufwand an Zeit und Kraft noch heutzutage sich anzueignen, wie es auf den höheren Schulen geschieht, kann nur als verlorene Mühe bezeichnet werden. So sollte man sich entschlossen von diesem Stück Alterthums abwenden und das allein erhalten, was wirklichen Werth hat. Die durch den Fortfall des Lateinischen frei werdende Zeit würde vollkommen hinreichen, um allen berechtigten Forderungen Rechnung zu tragen, die eine Einführung in die actuellen Strömungen und Factoren unseres modernen Nationallebens zum Gegenstande haben. — Zu dieser entscheidenden Reform unseres höheren Bildungswesens sich zu entschliefsen, würde gerade jetzt um so zeitgemäfser sein, als auch das weibliche Geschlecht gegenwärtig in immer steigendem Maafse nach Theilnahme an einer Bildung verlangt, die mit Recht als die höchste, werthvollste gelten dürfe. Mufs hier einmal Neues, Besseres geschaffen werden, so soll man auch sogleich zu dem greifen, was wirklich als höchste, uns erreichbare Bildung erstrebt zu werden verdient, nicht aber zu einem notorisch veralteten, den Forderungen des Zeitalters unnöthig fernbleibenden Bildungsideal, das seine Existenzberechtigung nur noch der historischen Tradition verdankt.

Selbstverständlich kann die Beibehaltung des griechischen Bildungsmomentes nur dann Sinn haben, wenn der Unterricht auch wirklich im Geiste des Humanismus gehandhabt wird, so dafs die befreiende, an die Quelle des Menschenthums leitende Wirkungskraft der Antike auch voll zur Geltung gelangen kann. Dementsprechend wird gewifs Manches in dem Betriebe dieses Unterrichtes zu reformiren, namentlich auch eine engere Verbindung mit der politischen und culturellen Geschichte des Alterthums anzustreben sein. Das im Einzelnen näher zu bestimmen und auszuführen, wäre die Sache der praktischen Pädagogik. Ethisch interessirt uns nur, dafs ein so bedeutsames Bildungsmaterial im edelsten Sinne des Wortes, wie es im griechischen Alterthum vor uns liegt, nicht ohne zwingenden Grund verloren gegeben wird, dafs es wenigstens im Programm

derjenigen Bildung uns erhalten bleibt, die uns als die höchste, werthvollste gelten soll.

Eine ganz andere Frage ist es, ob es zweckmäfsig genannt werden kann, den Zutritt zu den höheren Berufsarten ausschliefslich an diese Bildungsart zu knüpfen, ob es überhaupt wohlgethan ist, durch Rücksichten auf den späteren Beruf nun doch wieder eine Art Zwang auszuüben auf die Wahl des Bildungsprogramms. Es widerstrebt zu offenkundig dem letzten, obersten Zweck aller Bildung, den wir doch gerade in der Erarbeitung höchster Freiheit fanden, wenn der Weg zu dieser Freiheit so völlig der eigenen Wahl und Einsicht entzogen, durch eine für Alle gleichmäfsig geltende Vorschrift festgelegt wird. Es würde sehr viel mehr im Sinne des für uns überall entscheidenden Freiheitsgedankens sein, wenn die höheren Bildungsanstalten eine möglichst weitgehende Mannigfaltigkeit des Bildungsganges möglich machten, so dafs für jede Individualität einigermaafsen gesorgt wäre. Die zwangmäfsige Uniformirung des höheren Bildungswesens kann nur dahin führen, dafs selbst das zweifellos Werthvolle des so privilegirten Bildungsprogramms seine Vorzüge gar nicht voll zu entfalten vermag. — Freilich, eine gründliche humanistische Bildung sollen Alle empfangen haben, denen später die geistige Führerschaft im nationalen Leben zufällt. Doch soll die Wahl des Weges zu dieser nach Möglichkeit frei gegeben werden. — Durch eine Gabelung der höheren Schule in den oberen Klassen oder durch Einfügung facultativen Unterrichtes in den in Frage kommenden Gegenständen, wird am zweckmäfsigsten dafür gesorgt werden können, dafs Zwang und Einseitigkeit vermieden werden und einem jeden ein seinen Idealen entsprechender Bildungsgang geboten wird. Auch die Aneignung der für den künftigen Beruf nothwendigen sprachlichen und sonstigen Fachkenntnisse mufs solchen facultativen Cursen zugewiesen werden, so weit nicht etwa noch auf den Hochschulen Gelegenheit dazu geboten werden sollte. Die Schule, als Stätte der allgemeinen Bildung, mufs unter allen Umständen davon frei gehalten werden.

Dient somit die Schule, und gerade auch die „höhere" Schule, überall in erster Linie der Ausrüstung mit allgemein menschlicher Bildung auf dem Boden des nationalen Geisteslebens, so versteht es sich für uns von selbst, daſs auch das weibliche Geschlecht genau das gleiche Anrecht auf diese Bildungsstätten hat, wie das männliche.[1]) Die durch die angedeutete Organisation des Schulwesens ermöglichte Mannigfaltigkeit der Bildungswege wird auch, so weit das wünschenswerth ist, der besonderen weiblichen Eigenart am besten Rechnung tragen. Dabei wäre es eine mehr praktische, als eigentlich ethische Frage, ob die gegenwärtig noch bei den meisten Culturvölkern bestehende Trennung der Geschlechter, so daſs ein jedes seine besonderen Schulanstalten erhält, beibehalten werden soll, oder ob es sich mehr empfiehlt, für beide gemeinsamen Unterricht einzuführen. So weit Ethisches hier in Frage kommt, würde zunächst in's Gewicht fallen, daſs wir in der That wünschen müssen, daſs die Geschlechter auf dem Boden der das Leben und Denken erfüllenden ernsteren Interessen einander kennen und würdigen lernen, nicht nur im tändelnden Gespräch bei den üblichen Gelegenheiten, wie sie die sogenannte „gute Sitte" verstattet. Sie werden so viel natürlicher einander als „Gefährten" achten; und so wird eine gesunde Basis für spätere Ehegemeinschaft sich hier vorbereiten können. — Auf der anderen Seite hat man jedoch auch mancherlei Bedenken geltend gemacht, die Beachtung verdienen. Wir rechnen es nicht zu diesen, wenn man die Befürchtung ausspricht, es möchte dabei zu Ungehörigkeiten kommen, welche dem Ernst der Aufgabe, um die es sich hier handelt, Eintrag thun könnten. Die Autorität der Schule wird sich schon aufrecht erhalten lassen, wenn nur der Lehrer auf seinem Platze ist. Und thatsächlich hat man denn auch in den Ländern, wo man bereits praktisch mit der „coeducation" Versuche angestellt, kaum von irgend welchen Unzuträglichkeiten gehört, welche die in dieser Richtung sich bewegenden Bedenken bestätigt hätten. Im Uebrigen würden wir es so unerträglich gar nicht finden können, wenn wirklich gelegentlich unschuldige Liebeleien auf

[1]) Vgl. oben S. 66ff.

solchem Boden sich entwickeln sollten. Die tägliche Berührung und das Zusammentreffen auf dem Gebiete ernster Arbeit und höherer, idealischer Interessen wird diesen jugendlichen „Verhältnissen“ einen unvergleichlich gesunderen Charakter verleihen, als er da anzutreffen ist, wo die Geschlechter künstlich in gegenseitiger Absperrung gehalten werden und nun insgeheim ihre verbotenen Liebesabenteuer aufsuchen, während ihrem Verkehr jede tiefergreifende Interessengemeinschaft fehlt. Ja, man kann geradezu behaupten, dafs es eine der wirksamsten Vorbeugungsmaafsregeln gegen die Gefahren vorzeitiger Liebesromantik sein würde, wenn man jene unnatürliche Absperrung aufheben und den Geschlechtern das gegenseitige Kennenlernen auf einem Boden freigeben wollte, der wie kein anderer geeignet ist, sie von allem Leeren und Nichtigen abzuziehen und den höheren Aufgaben des Lebens und den Idealen der Menschheit zuzuführen. — Diese abklärende, besänftigende Wirkung der täglich vor Augen geführten Zusammengehörigkeit auf dem Gebiete des menschlich Idealischen fällt sogar so stark in's Gewicht, dafs man vielfach gerade zu einer der soeben gehörten völlig entgegengesetzten Befürchtung Grund zu haben glaubte. Man hat, unter Hinweis auf Erfahrungen, geltend gemacht, dafs bei solcher gemeinschaftlichen Erziehung schliefslich eine so weit gehende Kameradschaftlichkeit der Geschlechter sich entwickeln möchte, dafs dann nachher der Reiz des Geheimnifsvollen, des „Andersweltlichen“ aufhören müsse, der jetzt die Geschlechter zur bräutlichen Liebe und zur Ehe treibe. So würden die Eheschliefsungen immer seltener werden; und das betreffende Volk, in dem solche Sitte allgemein würde, schiene unvermeidlich dem Untergange bestimmt zu sein.

Damit aber wäre ein Punkt berührt, an dem uns wiederum ethisch in hohem Maafse gelegen ist. Auch wir fanden es im Interesse eines gesunden Ehebundes wünschenswerth, dafs ein Jeder in dem, was der Andere ihm zu bieten hat, eine unabsehbare Ergänzung und Bereicherung des eigenen Wesens zu erhoffen vermag.[1]) Aus diesem Grunde hauptsächlich erschien uns die

[1]) Vgl. oben S. 85.

Geschwisterehe als ethisch bedenklich, da bei ihr im Allgemeinen dieses Moment ganz ausfallen würde.[1]) Solche Ergänzung aber wird die Ehegemeinschaft offenbar in um so höherem Maaſse bieten können, je verschiedenartiger das ganze Milieu gewesen ist, in dem beide Theile aufgewachsen, und je vollständiger bei der ganzen Erziehung und Bildung auch der Eigenart des Geschlechtes Rechnung getragen ist. — Nun kann man freilich hier zunächst entgegnen, das Problem der Schulbildung müsse für sich allein betrachtet werden, unabhängig von solchen Rücksichten, die mit ihm unmittelbar nichts zu schaffen haben. Allein wenn auch die letzte Entscheidung in Fragen der Schulorganisation sicher nicht von den Consequenzen für die Ehe abhängig gemacht werden kann, so würde doch, wenn sich hier wirklich Nachtheiliges ergeben sollte, das immer als ein Symptom dafür genommen werden dürfen, daſs in jener Organisation eben nicht alles in Ordnung ist, daſs sie thatsächlich ungesunde, unnatürliche Bahnen eingeschlagen hat, auch wenn deren Fehlerhaftigkeit nicht unmittelbar zu Tage tritt. Solches Verborgenbleiben eines Miſsgriffes auf diesem Gebiete würde aber in der That umso eher als möglich zugestanden werden müssen, als hier die Eigenart der Geschlechter immer sehr wesentlich in Frage kommt, diese aber niemals als eine bereits feststehende, bekannte Gröſse in Rechnung gesetzt werden darf, sondern selbst wiederum veränderlich, entwickelbar ist und gerade unter dem Einfluſs einer so oder so gearteten Erziehung und Bildung sehr wesentlich modificirbar ist. — So würde die Frage nach der Zweckmäſsigkeit der coeducation sich in die andere umwandeln, ob eine immer fortschreitende Verähnlichung der Geschlechter in ihrem ganzen Denken und Empfinden wünschenswerth sei oder nicht. Hier aber wird, wie so oft, das Gute in einer angemessenen Mitte zwischen den möglichen Extremen zu suchen sein. Die heutzutage bei uns so unnatürliche Steigerung der weiblichen Eigenart durch die allzu scharfe Absperrung der Geschlechter muſs sicher, wenn man alle die weiteren Wirkungen in Betracht zieht, als ein für beide Theile unheilvoller Zustand bezeichnet werden.

[1]) Vgl. oben S. 108.

Auf der anderen Seite wird auch die zu weitgehende Vernachlässigung der beiderseitigen Eigenart und die Ausschliefsung jeglicher Besonderheit des Bildungsweges, die dieser Eigenart Rechnung trüge, zu vermeiden sein. So mag denn, was durch die oben befürwortete Gabelung der höheren Schule in den Oberklassen und die Einführung facultativen Unterrichtes ohnehin erleichtert sein würde, die Gemeinsamkeit des Unterrichtes sich auf den dafür geeignet scheinenden Theil der Schulfächer erstrecken, zugleich aber jedem Geschlechte im reiferen Alter wenigstens auch Gelegenheit geboten werden zur Ausbildung in solchen Fächern, welche der specifischen Eigenart eines jeden Rechnung tragen würden.

Im Zusammenhange mit früher erörterten Gedankengängen, wonach wir insofern eine principielle Gleichstellung eines Jeden im Staate forderten, als gleiches Bildungsniveau und gleiche Tüchtigkeit auch zu gleichwerthiger Stellung berechtigen sollten, würde die Organisation des Bildungswesens so zu gestalten sein, dafs je nach der Begabung und Neigung ein Jeder seine Bildung bis zur höchsten Stufe auszudehnen im Stande wäre, ein bestimmtes Mindestmaafs von Bildung aber Allen zu Theil würde. Das liefse sich, um an bereits Bestehendes anzuknüpfen, leicht erreichen, wenn die höheren Schulen nicht mehr ausschliefslich den besitzenden Klassen zugänglich wären, sondern der Uebergang auf eine solche auch den begabteren Schülern der Volksschule frei gegeben würde. Niemand soll durch blose Mittellosigkeit davon zurückgehalten werden, sich die beste, umfassendste Bildung anzueignen, welche überhaupt erreichbar ist. Und ebenso sollte man umgekehrt die notorisch schwächer Beanlagten oder aus sonstigen Gründen für die höhere Bildung Unzugänglichen von den höheren Schulen entfernen und der Volksschule oder privatem Unterricht überweisen. Das Vermögen der Eltern darf nicht ein Vorrecht solcher Elemente im Gefolge haben, welche die Schule unnöthig belasten und das gesammte Bildungsniveau, das sie zu erreichen vermag, herabdrücken.

Damit wird nun freilich bereits eine Seite des Bildungsproblems berührt, die in's Gebiet des praktisch Realen schlägt. Es entsteht die Frage, woher denn die Mittel kommen sollen, um die erforderliche Anzahl höherer Schulen zu schaffen und zu unterhalten. Und diese Schwierigkeit wird in der That noch gesteigert, wenn wir, damit die Schule ihren Zweck auch in vollem Umfange erfüllen kann, die weiteren Forderungen hinzufügen, die Schülerzahl der einzelnen Klassen nirgend über das im pädagogischen Interesse wünschenswerthe höchste Maafs (etwa 20—25 Schüler) hinauswachsen zu lassen, in den Oberklassen die erwähnte Gabelung und facultativen Unterricht einzufügen, und endlich die Gehälter und damit die ganze sociale Stellung des Lehrerthums auf eine Höhe zu bringen, die es ihm ermöglicht, seiner Aufgabe im höchsten Sinne gerecht zu werden. Und dennoch sind das Alles ganz unentbehrliche Forderungen, denen Rechnung getragen werden mufs, wenn nicht die ganze Schulbildung zum grofsen Theil zu blosem Scheinwesen führen soll, mit dem weder dem Staate, noch den Lernenden ein wirklicher Dienst geleistet wird. Alle die Klagen und Befürchtungen, die man so oft in Betreff der Wirkung der Bildung geltend gemacht hat, als ob sie nur zu ungerechtfertigten Ansprüchen und falscher Selbsteinschätzung verführe, haben doch Berechtigung nur, weil der heutige Schulbetrieb das zu leisten vielfach gar nicht im Stande ist, was wahre Bildung leisten sollte. In überfüllten Klassen kann der Lehrer, auch der beste, nicht so wirken, dafs dabei in dem Schüler das Bewufstsein aufkommt, dafs es sich um die Erschliefsung des besten Weges zu seiner eigenen Freiheit und höchster Wirkungsfähigkeit handelt. Hier ist es nur mit Strenge möglich, die nöthige Disciplin aufrecht zu erhalten; dadurch aber wird sich das Dargebotene naturgemäfs als Aufgezwungenes, dem eigenen Wollen immer Fernbleibendes darstellen und so gerade seine beste Wirkung nothwendig verfehlen. Nur wo ein freudiger Geist waltet, wo das Gefühl herrscht, dafs es wirklich Interessen des eigenen, innersten Wesens sind, welche den Gegenstand des Unterrichtes bilden, kann dieser den Schülern zu echter, freier Menschlichkeit den Weg weisen, ihnen die un-

verlierbare Grundlage höherer Lebensgestaltung mitgeben und sie zu willkommenen, innerlich berufenen Theilnehmern und Förderern des nationalen Lebens heranbilden.

So steht es denn aufser Frage, dafs der Staat an der äufsersten, irgend erreichbaren Vervollkommnung seines Schul- und Bildungswesens das höchste Interesse hat, — ein Interesse, das er, wo es nöthig werden sollte, selbst im Gegensatz zu allen Partheibestrebungen in seiner Volksvertretung, unter allen Umständen durchsetzen mufs, wenn er nicht der besten Lebenskräfte verlustig gehen will, denen er die Gesundheit und Kraftfülle des Volkes verdankt. Gerade das, was ein auf der Höhe stehendes Bildungswesen zu leisten vermag, ist es, dessen der Staat und die Regierung vor Allem bedarf, um selber zu höheren, in's Grofse gehenden Aufgaben befähigt zu sein. Denn immer ist es der Unverstand und die Halbbildung, was sich der Durchführung solcher Aufgaben hindernd in den Weg stellt. Hat dagegen eine ihrem obersten Zweck gerecht werdende Bildung dafür gesorgt, dafs dem Einzelnen im vollsten Umfange alles das nahe gebracht worden ist, was ihn zur Erringung höchster Freiheit und durchdringender eigener Einsicht in Stand setzt, hat sie ihm die Güter des nationalen Lebens im rechten Sinne erschlossen, ihm all' die Zusammenhänge und wirksamen Kräfte des socialen und Kulturlebens vor Augen geführt und ihm die Quellen eigener höchster Kraftvermehrung in den modernen Culturerrungenschaften gezeigt, so wird der Staat in seinen Absichten und Bestrebungen sich überall von dem eigenen Wollen der aus solcher Bildungsschule Hervorgegangenen getragen fühlen und wird so eine Wirkungskraft entfalten können, wie sie auf keinem anderen Wege erreichbar ist. — Bildung und Intelligenz sind die Grundpfeiler aller höheren Machtentfaltung des Volkes. Ohne sie würde zuletzt selbst alle militärische Machtsteigerung erfolglos bleiben. Zuletzt sind es doch nicht die Heeresmassen, sondern der geistige und sittliche Bildungsgehalt, was über die Geschicke des Volkes entscheidet. Nur wo eine Nation ein Geistesleben besitzt, das werth ist, unter allen Umständen vertheidigt zu werden, wird sie auch ihre höchste physische

Kraft zu entfalten und entschlossen einzusetzen im Stande sein. — Hier also ist keine Sparsamkeit am Platze; hier soll der Staat keine Opfer sich gereuen lassen, auch nicht, wenn sie die doppelte oder dreifache Höhe des gegenwärtigen Aufwandes übersteigen sollten. Und vor Allem soll er sorgen, dafs der Lehrerstand sich wohl fühlt in diesem Ganzen des nationalen Lebens! Wie kann man die so schwerwiegende Aufgabe der Heranbildung der kommenden Geschlechter einem Stande zuweisen, dem man eine Arbeitslast zumuthet, die ihm seinen Beruf in unberechtigter Weise erschwert und eine sociale Stellung giebt, auf Grund deren er sich anderen Berufsarten gegenüber beständig gedrückt und benachtheiligt fühlen mufs, während ihm ohne Frage gerade eine gewisse Führerschaft im nationalen Geistesleben zukäme. Wie wird die Bildung selbst herabgewürdigt, wenn man Diejenigen, die zu ihrer Ausbreitung in so hervorragender Weise berufen sind, in einer Stellung beläfst, bei der sie ihres Berufes niemals recht froh werden können, und auf die Alle, die es im Leben „zu etwas gebracht haben“, mit einem gewissen Mitleid glauben herabblicken zu dürfen!

Was den besonderen Inhalt der auf der Schule mitzutheilenden Bildung anbetrifft, so vermag hier die Ethik nur die allgemeinen Richtlinien anzugeben, während sie die Ausführung im Einzelnen der Pädagogik überlassen mufs. So könnten auch wir uns füglich mit dem bereits gegebenen Hinweis auf die Schätze des nationalen Lebens, sowie auf die bedeutsamsten Errungenschaften unserer modernen Cultur begnügen, deren Erörterung, soweit sie ein specifisch ethisches Interesse hat, wir einem späteren Zusammenhange vorbehalten. Allein ein Gebiet des gegenwärtigen Schulunterrichtes, auf das allgemein ein grofses Gewicht gelegt wird und das zum Gegenstand mancher ernster Streitigkeiten geworden ist, zwingt uns noch zu einigem Verweilen bei diesem Gegenstande: es ist das Problem des Religionsunterrichtes. Auf diesem Gebiete stofsen die Ansprüche des Staates und der Kirche zusammen. Und eben darum ist

diese Frage zugleich eine Lebensfrage für den Staat, deren Entscheidung er nicht momentanen politischen Rücksichten aufopfern darf, sondern an die er mit zielbewufster Entschlossenheit herantreten mufs.

Es läfst sich nun leicht einsehen, dafs alle Schwierigkeiten, welche sich der Lösung dieses Problems entgegenstellen, wesentlich in der früher bereits charakterisirten Anschauung begründet sind, als sei die Religion nicht Sache der Persönlichkeit, der freien, eigenen Gewissensentscheidung, sondern vielmehr Sache der Kirche,[1]) als habe diese darüber zu entscheiden, was zur Religion, zur Gewinnung des „Seelenheils“ erforderlich oder nützlich sei. Wir sahen, wie aus solcher Auffassung mit Nothwendigkeit eine Praxis hervorwächst, welche die Gewissen unfrei macht und die eigene Ueberzeugung in Sachen der Religion nicht aufkommen lassen will. So würde denn auch kirchliche Leitung oder Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes auf der Schule nichts Geringeres bedeuten, als eine partielle Verschliefsung des Einzelnen gegen die Bestrebungen, welche die Bildung verfolgt, und welche gerade auf Eröffnung des Weges zu höchster menschlicher Freiheit angelegt sind. Und thatsächlich empfindet denn auch ein Jeder, der darüber zu denken einmal angefangen, dafs zwischen dem kirchlich normirten Religionsunterricht, der auf Bekenntnifs und Mittheilung der Dinge, die zur Heilsgewinnung gehören sollen, angelegt ist, und den übrigen Zweigen des Unterrichtes nicht nur keinerlei innerer Zusammenhang besteht, sondern sogar eine Reihe unausgeglichener Widersprüche verborgen liegen, aus denen man keinen Ausweg findet. — Unter solchen Umständen aber würde es auch nicht weiterführen, was sonst vielleicht nahe läge, — wenn nämlich der Religionsunterricht einfach aus dem Programm der Schule gestrichen und ganz der Kirche überlassen würde. Zwar würde sich das insofern empfehlen, als für die eigentliche Religion und deren Ausbreitung ganz offenbar die Schule nicht der rechte Ort ist. Allein die Ueberantwortung an die Kirche würde doch

[1]) Vgl. oben „Staat und Kirche“ S. 285 ff.!

nur zur Folge haben, dafs die Unterweisung von vorn herein noch viel enger im Rahmen einer bestimmten Confession sich halten würde, in die der Einzelne nicht durch eigene Wahl und Einsicht, sondern nur deswegen hineingekommen ist, weil die Eltern oder Erzieher — gleichfalls ohne eigene Wahl — dieser angehörten. Damit würde also der Gewissensfreiheit erst recht nicht gedient sein. Vielmehr fanden wir gerade den Staat ethisch auf's Lebhafteste daran interessirt, dafs der Kirche die Macht, die Gemüther unfrei zu machen, mit allen Mitteln entzogen werde.[1]) So bleibt denn nur ein Religionsunterricht möglich, der sich auf historische Mittheilung der wesentlichen Grundzüge der Religion, sowie das Studium ihrer Quellen und ihrer Entstehungsgeschichte einschränkte, dabei aber alle Religionen oder Confessionen, die im Geistesleben der Nation eine Rolle spielen, gleichermaafsen berücksichtigte. In diesem Sinne betrachtet, als bedeutsamer Factor des nationalen Geisteslebens, würde die Religion allerdings auf die Schule gehören. Ja sie würde auch hier ihre Freiheit erweckende Wirkungskraft entfalten können, indem sie durch Erschliefsung eines umfassenderen Ueberblicks über die dem nationalen Empfinden überhaupt näher stehenden Religionen den Einzelnen zu wirklich eigener Wahl auf Grund eigener Ueberzeugung befähigen würde. — Als Grundlage aber für die Gewinnung und den Ausbau einer eigenen Welt- und Lebensanschauung mag in den Oberklassen der höheren Schulen etwa ein kritisch-ethischer Unterricht und eine Einführung in die Geschichte der Philosophie eingefügt werden, der sich zweckmäfsig mit den Streifzügen durch die Welt des griechischen Alterthums verbinden liefse. — In alledem aber mufs der Staat völlig souverän zu Werke gehen, unabhängig von allen Rücksichten auf die Kirche und die traditionelle Cultus-Religion. Ausschliefslich das Interesse der freiesten Entfaltung der Persönlichkeit und ihres nationalen Lebens mufs für ihn maafsgebend sein.

---

[1]) Vgl. oben S. 293.

Die hohe, sittliche Bedeutsamkeit des Bildungswesens läfst es dringend wünschenswerth erscheinen, dafs mit der üblichen Schulbildung die Aufgabe des Staates oder der Gemeinschaft auf diesem Gebiete noch nicht als erschöpft betrachtet wird. Dem Bedürfnifs der Fortsetzung und Vertiefung dieser Bildung würde auch keineswegs schon durch Fachschulen Rechnung getragen werden, welche die besondere Berufsvorbildung sich zur Aufgabe setzten, — wenigstens nicht, sofern sie sich ausschliefslich auf diese Aufgabe beschränken würden. Vielmehr sollte auch in weitem Umfange für eine systematische Weiterführung der Bildungsarbeit, deren Gehalt aus dem nationalen Geistesleben zu schöpfen ist, gesorgt werden. — Das wird freilich weniger in Form eines eigentlichen Unterrichtes auszuführen sein, als vielmehr in der Form freier Vorträge und etwa anschliefsender Discussionen. Es würde vielen Lehrern, wenn sie in der Schule genügend entlastet würden, zweifellos nicht nur Freude bereiten, sondern geradezu einem inneren Bedürfnifs bei ihnen Rechnung tragen, wenn ihnen so Gelegenheit geboten würde, das im Schulunterricht Gepflanzte, vielfach nur erst im Ausblick Angedeutete nunmehr in ausgereifterer, umfassenderer Ausprägung mitzutheilen und so einen Theil auch ihres eigentlichen Berufsstudiums Gebieten und Aufgaben zuwenden zu können, die über die Grenzen des Elementarunterrichtes entscheidend hinausgreifen. So würde auch die vereinseitigende, verengernde Wirkung, die man so oft der lebenslänglich fortgesetzten ausschliefslich schulmeisterlichen Thätigkeit zum Vorwurf gemacht hat, sich auf natürlichste Art überwinden lassen. Der Lehrer erhielte in ganz anderem Maafse Gelegenheit und Anregung zu beständiger Fühlung mit dem praktischen Leben und dessen Aufgaben und würde, wie er von daher immer neue Befruchtung empfinge, solche auch wiederum auszuüben im Stande sein, was sicherlich zur Hebung des geistigen und sittlichen Niveaus in dem ganzen Betriebe dieser praktischen Lebens- und Berufsarbeit heilsam beitragen würde.

Niemals sollte in den Jahren der Vorbereitung zum Berufe der Gedanke aufkommen können, als sei es nun genug gethan mit der allgemein menschlichen Bildung, mit der Theilnahme

an den Regungen und Bestrebungen des nationalen Geisteslebens, und als dürfe nunmehr eine lediglich auf das möglichst rasche „Fortkommen“ gerichtete, rein banausische Fachbildung ihren Anfang nehmen, die einen nur mit den Kenntnissen und Fähigkeiten, die zur Berufserfüllung nothwendig oder praktisch sind, ausrüsten solle. Das kann nur dazu verführen, dafs nachher auch der Beruf selbst in solch' äufserlichem, egoistischem Sinne erfafst und ausgeübt, nur als Quelle möglichst raschen und reichlichen Gewinnes betrachtet wird, und dafs man sich engherzig gegen alle höheren Ziele und Aufgaben, zu welchen die innerlich lebendige Antheilnahme am nationalen Leben den Geist erregen könnte, verschliefst. Bei solcher Auffassung kann aber eine derartige Berufsthätigkeit auch nicht einmal mittelbar der Gemeinschaft wirklich zu Gute kommen. Vielmehr wird sie immer mehr oder weniger den Charakter einer blosen Schmarotzerthätigkeit annehmen, welche all' ihren Gewinn nur auf Kosten der Umgebung erreicht, und von diesem Gewinn doch zuletzt selber nicht einmal wahren Nutzen zu ziehen vermag, weil der so in sich verengerte Geist nothwendig innerlich verarmt und jedes höheren Glückes, jeder tieferen Befriedigung unfähig wird.

Das gilt aber nicht nur für die mehr praktischen Berufsarten, wie sie auch ohne besondere Hochschulbildung einem Jeden zugänglich sind, sondern auch, und vielleicht in noch höherem Maafse, gerade von denjenigen Berufsarten, welche die höchste bei uns übliche Geistesbildung voraussetzen, wie sie die Hochschulen und im Besonderen die Universitäten verleihen wollen. Immer mehr beginnen diese Hochschulen zu reinen Fachschulen zu werden; und wenn auch die „universitas literarum“ thatsächlich noch besteht, in dem Sinne wenigstens, dafs hier annähernd alle bedeutsameren Wissenszweige vertreten sind, so „fehlt doch leider das geistige Band“, das diese Wissenszweige zusammenhielte. Die stets wachsende Fülle des „Examens-Stoffes“ auf jedem Gebiete hat immer mehr zu der Praxis geführt, dafs der ganze Studiengang einseitig der Vorbereitung zu diesem Examen gewidmet wird und für andere, weiter ausgreifende Interessen kaum noch Raum bleibt. Und die fortschreitende Specialisirung

der Einzelwissenschaften bringt es denn mit sich, dafs wir eine immer steigende Zahl von blosen Specialgelehrten erhalten, deren universelle Bildung oft auf einem erschreckend geringen Niveau steht. Es ist aber klar, dafs solches einseitige Gelehrtenthum nicht das sein kann, was wir bei der Fortbildung der Wissenschaften eigentlich erstreben. Anstatt dafs alle Bildung, alles Wissen uns zu höherer Freiheit und Machtfülle emporheben sollte, wird der einseitige Fachgelehrte mehr und mehr zum blosen Sclaven seiner Wissenschaft und nimmt immer mehr mit Handlangerdiensten vorlieb, wo er ein Herrscher sein sollte im Reiche des Wissens. Von solchen ist dann freilich jene Führerschaft im nationalen Geistesleben nicht zu erwarten, die wir gerade den Höchstgebildeten zugewiesen wissen wollten. Aber auch nicht einmal eine wirkliche Förderung ihrer Specialwissenschaft dürfen wir von ihnen erwarten, wofern ihnen nicht etwa ein blinder Zufall zu Hülfe kommt. Denn wer die Richtung verloren hat, in der aller Fortschritt allein zu suchen ist, wer das letzte, oberste Ziel aller Wissenschaft, die Förderung der menschlichen Freiheit, nicht als lebendige Kraft in sich trägt, der ist weder befähigt, noch berufen, solch' einen entscheidenden Fortschritt herbeizuführen.

Dieser bedrohlichen Herausbildung eines engherzigen und enggeistigen Specialistenthums mufs im sittlichen Freiheitsinteresse mit allen Mitteln entgegengearbeitet werden. Von einer Reform des Examenwesens etwa in dem Sinne, dafs in verstärktem Maafse eine höhere Allgemeinbildung verlangt würde, wird man sich freilich nicht viel Erfolg versprechen dürfen. Ist doch ohnehin schon das Examen so sehr mit Wissensmaterial belastet, dafs man eher eine Beschneidung als eine Vermehrung wünschen möchte. Ueberhaupt aber ist die immer weitergehende Examensreglementirung nur zu sehr geeignet, die Meinung zu erzeugen oder zu bestärken, als gehöre zur tüchtigen Berufsvorbereitung nichts weiter, als ein gut bestandenes Examen, mögen auch die dazu erforderlichen Kenntnisse noch so flüchtig und äufserlich nur für den augenblicklichen Bedarf angeeignet sein. Durch äufserlichen Zwang wird hier überhaupt immer nur

wenig zu erreichen sein. Denn wo der hervortritt, da wächst alsbald auch die Geschicklichkeit, sich mit ihm abzufinden und ihn unwirksam zu machen. Dagegen sollte Alles geschehen, um das geistige Leben innerhalb der Studentenschaft allseitig zu fördern und höheren Interessen zuzuwenden. Und hier könnte die Universität selbst noch mancherlei thun, wozu sie die Mittel ja so reichlich in Händen hat. Es sind die besten, empfänglichsten Jugendjahre, auf die sie einzuwirken berufen ist. Gehen diese in einseitig beschränktem Berufsstudium verloren, so ist das später nur äufserst schwer noch nachzuholen. So erhalten wir keine Persönlichkeiten, wie wir sie brauchten, Persönlichkeiten, die zu Trägern eines grofszügigen nationalen Lebens geeignet wären, sondern nur Egoisten, deren Blick über die unmittelbar „realen“ Interessen einer wohlanständigen Daseinsfristung und möglichst behaglichen Lebenshaltung nicht hinausreicht.

Was es hier vor Allem zu thun gäbe, wäre eine Vermehrung der öffentlichen Vorlesungen, welche sich die Aufgabe stellen müfsten, Einheit und Zusammenhang nicht nur zwischen den einzelnen Wissensgebieten, sondern auch zwischen diesen und den grofsen Zielen und Bestrebungen des nationalen und des Culturlebens der Menschheit herzustellen und überall den Blick auf den eigentlichen Sinn und die oberste Aufgabe aller Wissenschaft zurückzulenken, die wir in der Förderung der menschlichen Freiheit und in der Steigerung der Macht und Wirkungskraft des menschlichen Wollens erblicken dürfen. — Je mehr dergleichen geboten würde, umso mehr würde auch das Interesse daran geweckt werden; und allmählich würde es zur guten Sitte gehören, einen Theil der Studienzeit diesen doch nur scheinbar fern abliegenden, in Wahrheit gerade im Mittelpunkte all' unserer höheren Lebensinteressen stehenden Fragen und Problemen zuzuwenden. — Auch das Hinaustreten der Wissenschaft in immer weitere Kreise des Publicums, wie es in den „Volkshochschulcursen“ gegenwärtig angestrebt wird, kann, in solchem Sinne gefafst, viel Gutes wirken. Immer bewufster und planmäfsiger schreitet überall die Selbstbesinnung auf mögliche Ziele und

Aufgaben weit ausgreifender Gesammtbethätigung der Nationen, und weiterhin der Menschheit, fort. Für eine Wissenschaft, die nur ein vornehmes Geistesspiel des Forschers wäre, die nicht, wenn auch nur mittelbar, jenem allgemeinen Aufwärtsringen der Menschheit zu dienen vermöchte, hat das heraufkommende Zeitalter keinen rechten Sinn mehr. Epigonen sind wir lange genug gewesen. Selbstverleugnende Sammlungsarbeit ist genug gethan; und auch die stille Vorbereitungsarbeit für eine später vielleicht einmal mögliche Verwendung genügt uns nicht mehr. Immer lebhafter empfindet man es als Gefahr, dafs die Wissenschaft in solcher Interimsthätigkeit sich dauernd zu verfestigen, sie zum eigentlichen Sinn und Zweck ihrer Forschungen zu erheben droht, als ob in diesem ihre Aufgabe sich bereits völlig erschöpfte. Man erhält zu sehr das Gefühl, dafs über dieser ungeheuren Steigerung der Machtmittel, über dieser Erweiterung der Wirkungssphäre des Willens, wenn sie dauernd blos theoretisch bleibt, der Wille selbst, dem sie dienen sollte, schliefslich verloren gehen möchte, und dafs somit jener ganze gewaltige Arbeitsaufwand zuletzt umsonst sein könnte, wie der, den einst der Alexandrinismus geleistet.

Es versteht sich auf dem Boden unserer Ethik wohl von selbst, dafs wir unbedingte Freiheit der Wissenschaften fordern müssen, und dafs insbesondere die Universitäten, als die berufenen Pflanzschulen dieser Wissenschaften, im vollsten Umfange Lehrfreiheit geniefsen müssen, d. h. das Recht, die in ernster wissenschaftlicher Arbeit errungene Ueberzeugung auch in aller Offenheit auszusprechen. Eine Politik des Zurückhaltens mit Ergebnissen, von denen man unerwünschte Wirkungen befürchtet, müfste nothwendig, mag sie auch noch so wohl gemeint sein, viel bedenklichere Wirkungen als jene befürchteten, im Gefolge haben. Sie würde das allgemeine Vertrauen zu den Vertretern der Wissenschaft erschüttern und den Argwohn erzeugen, dafs die herrschenden Kreise nur aus selbstsüchtigem Interesse heraus gewisse Wahrheiten zu verbergen, dem Volke vorzuenthalten versuchen wollten. Der an sich berechtigte

Wunsch, die zur Zeit etwa noch nicht spruchreifen Ergebnisse nicht gleich in's Publicum dringen zu lassen, da sie hier sonst leicht unnöthige Beunruhigung und Verwirrung hervorrufen können, würde sich doch völlig in seinen Mitteln vergreifen, wenn er, um das zu verhindern, zu irgend einer Art von Censur seine Zuflucht nehmen wollte, gleichviel ob diese den staatlichen Organen übertragen würde, oder besonderen wissenschaftlichen Commissionen, oder ob sie auch nur mittelbar ausgeübt würde, etwa durch einen Druck von oben auf die Hörer oder durch Errichtung sogenannter „Strafprofessuren", oder was man sonst hier ersinnen mag. Dadurch wird nur erreicht, dafs der Einzelne, wo er bei seiner Forschung auf solche verpönten Wahrheiten stöfst, diese nun gerade um so lauter und eifriger auszusprechen sich moralisch verpflichtet fühlt, da er weifs, welcher Behandlung er sich dadurch aussetzt, es aber für unter seiner Würde hält, um deswillen mit seiner Ueberzeugung irgend zurückzuhalten. — Alles, was sich hier thun läfst, ist, dafs man den Vertretern der Wissenschaft selbst auch von oben volles Vertrauen schenkt und sie völlig frei gewähren läfst. Man erreicht damit, dafs es nunmehr ihnen selbst als Ehrenpflicht erscheinen wird, das nur erst subjectiv Wahrscheinliche, wie sie es sich in ihrer Forschung erarbeitet haben, auch nur als solches, und immer mit der nöthigen Reserve, hinzustellen, es von den objectiv gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft überall streng zu scheiden. Wollte man hingegen das freie Aussprechen der gewonnenen wissenschaftlichen Ueberzeugung künstlich verhindern, so würde alsbald die Folge sein, dafs das um die Wahrheit sich betrogen glaubende Volk mit seinen völlig unzulänglichen Mitteln sich selbst eine populäre, vermeintlich wissenschaftliche Wahrheit für seine Bedürfnisse zurechtconstruirt. Den Mangel an kritischer Methode wird es durch die Wirkungsmittel der Tendenz und Sensation leicht sich selbst verbergen. Und die Wirkung solcher Literatur würde viel unheilvoller sein, als alles, was die berufenen Männer der Wissenschaft je zu wirken vermocht haben.

Will der Staat sich in seinem Wirken und Walten überall getragen fühlen von dem freien und freudigen eigenen Wollen

seiner Bürger, so wird er Alles zu vermeiden haben, was ihn dem Argwohn aussetzt, als gäbe es etwas zu verbergen und geheim zu halten. Er will doch seinem Wesen nach kein Gewaltstaat, keine Tyrannis mehr sein, sondern eine Gesammtheitsorganisation, die überall auf der Einsicht in das Zuträglichste, in das, was dem wahren, höchsten Freiheitsinteresse Aller dienen soll, sich begründet. So kann ihm doch gerade nur daran gelegen sein, wenn alle Fragen des Lebens, der Weltanschauung, der Gesittung und Gesellschaftsordnung in ihm zu möglichst freier Discussion gebracht werden, und wenn so das Werthvolle, das er zu geben und zu leisten sucht, auch in der allgemeinen Einsicht und Ueberzeugung des Einzelnen immer tiefere Wurzeln schlägt. — Der Staat also, mit dem, was er erstrebt und sein will, bedarf nirgend der Politik der Vorenthaltung einer Wahrheit, sondern ist gerade an deren freiester, umfassendster Ausbreitung auf's lebhafteste interessirt. Wo aber etwa die Kirche für ihre Zwecke die Niederhaltung oder Beschränkung der freien Wissenschaft wünschenswerth findet, da soll der Staat wenigstens nicht sich und seine Machtmittel dazu hergeben, ihre Sache zu führen, zumal er hierbei Gefahr läuft, sich selbst darüber in Mifscredit zu bringen. Dafs die Religion nicht am Bestande der Kirche hängt, haben unsere früheren Erörterungen zur Genüge dargethan. Dafs aber alle Versuche, die Freiheit der theologischen Wissenschaft einzuschränken, nur dem kirchlichen Eiferer, niemals dem innerlich religiösen Gemüth zu Gute kommen, ja, dafs sie dem Interesse der wahren Religion und echten Religiosität nur im Wege sein können, hat die Geschichte zu allen Zeiten auf's Deutlichste gezeigt. Religion kann nur gedeihen, wo man jeglicher Wahrheit, wie sehr sie auch den bisherigen Anschauungen und alten, liebgewordenen Denkgewohnheiten widerstreiten mag, offen und entschlossen in's Auge zu blicken bereit ist.

C. Kunst und öffentliche Meinung im Volksleben.

Der ethische Werth des Zusammenschlusses zur Gemeinschaft war für uns vornehmlich darin begründet, dafs auf solchem Boden die Möglichkeit eines überindividuellen Eigenlebens dieser Gemeinschaft, eines nationalen Bewufstseins, mit eigenen historisch politischen Bestrebungen und einem eigenen Geistesleben sich erhebt. Freilich war uns dieses nationale Gemeinschaftsleben nicht im eigentlichen Sinne das Leben eines selbständigen, aufser und über den Einzelwesen stehenden Allwesens. Was sich uns als ein solches giebt, konnte vielmehr Wirklichkeit und Wirksamkeit nur haben als zusammenstimmende Vorstellung in solchen Einzelwesen.[1]) Allein umso mehr ergab sich für diese letzteren die Aufforderung zu thätiger, lebendiger Antheilnahme an dem nationalen Leben, und damit die Perspective auf eine unabsehbare Erweiterung der Sphäre des eigenen freien Wollens. Das nationale Leben ist überall angewiesen auf die Einzelwesen als seine Träger; nichts geschieht in seiner Entwickelung auf Grund einer ihm selbst etwa eigenen activen Regsamkeit; sondern Alles ist hier nur Ergebnifs des Ineinanderwirkens der Handlungen und Bestrebungen der Einzelwesen.

Aus dieser Thatsache nun ergiebt sich ohne Weiteres für uns die Forderung, den hier in Rede stehenden Zusammenhang zwischen Einzelwesen und Gemeinschaftsleben möglichst fruchtbar zu machen, ihn durch zweckmäfsige Organisation immer vollendeter zu dem zu gestalten, was er uns irgend zu sein vermag. Auf dem Boden des historisch politischen Lebens erhob sich von hier aus der Gedanke des Nationalstaates, mit einer Verfassung, welche die Rechte der Einzelnen im Wesentlichen nach der von ihnen erreichten Bildung abstufte. Es würde sich jetzt fragen, welche Art von Organisation auf dem Gebiete des nationalen Geisteslebens zu er-

[1]) Vgl. oben S. 168.

streben sein würde. Und zwar würden wir auch hier wiederum zum obersten Maafsstabe unserer Entscheidung einzig und allein den Freiheitsgedanken wählen. Wie also wäre die Organisation zu wählen, damit nicht nur die persönliche Freiheit des Einzelnen nach Möglichkeit gewahrt bliebe, sondern auch zugleich dieser Freiheit das gröfste, ertragreichste Bethätigungsfeld erschlossen werde? — Es sind das Fragen, die man bisher kaum ernsthaft berührt hat. Und dennoch ist es leicht genug, sich zu überzeugen, wie wenig angebracht es ist, auf diesem Gebiete Alles nur der blinden Entwickelung, wie der Zufall sie fügt, zu überlassen, anstatt auf Grund umfassender Selbstbesinnung eine Organisation zu schaffen, der es gelänge, alle besten Kräfte zu fruchtbarer Gesammtwirkung zu vereinigen.

Kunst und Dichtung vor Allem sind es, wie wir fanden,[1]) welche in unserem nationalen Geistesleben eine führende Stellung einnehmen. Sie würden daher in erster Linie in's Auge zu fassen sein, wenn von einer Organisation dieses Geisteslebens die Rede sein soll. Allein gerade sie scheinen so wenig geeignet, sich einer Organisation, welcher Art sie auch sein möge, zu fügen, dafs gleich hier, am Eingang, das ganze Unternehmen zu scheitern droht. Hier will man eben Freiheit des Schaffenden, absolute Ungebundenheit durch den lästigen Zwang von Gesetzen und Verboten, wie ihn jede durchgreifende Gesammtordnung unvermeidlich mit sich bringt. — Und gewifs: diese Freiheit mufs gefordert werden; sie ist unerläfsliche Bedingung alles wahrhaft grofsen und genialischen Schaffens, das allein die Menschheit fördert und über sich selbst hinausbringt. Und was wir suchen, ist eben nicht eine Organisation, welche diese Freiheit einschränkte, sondern gerade eine solche, welche sie so wirksam wie möglich zu schützen vermöchte und ihr doch zugleich die umfassendste, fruchtbarste Bethätigung erschlösse. — So, wie Kunst und Dichtung heutzutage dastehen, entbehren sie gerade dieser Freiheit in hohem Maafse und sind mehr als billig auf die Gunst des Zufalls angewiesen, sowie auf mancherlei

---

[1]) Vgl. oben S. 302 ff.

andere Umstände, welche gänzlich aufserhalb der Sphäre des eigentlich Künstlerischen gelegen sind. Diese Zustände aber hängen mit dem Mangel einer zweckmäfsigen Organisation auf's engste zusammen und würden sich leicht mit diesem zugleich beseitigen lassen.

Unser modernes Kunstleben leidet vor Allem darunter, dafs es zu wenig im Zusammenhang steht mit dem nationalen Gesammtleben. Es wird nicht als grofse, nationale Angelegenheit gewürdigt, wie einst bei den Griechen, sondern ist im Wesentlichen der Privatliebhaberei überlassen, eben damit aber zugleich auch der Ausbeutung durch ein lediglich seine Privatzwecke verfolgendes Unternehmerthum. Gerade dies ist der entscheidende Punkt, in dem die Entwickelung unseres Kunstlebens es versehen hat, und an dem eine Reform einzusetzen hätte, wenn die Kunst uns wieder im vollen Umfange das werden soll, wozu sie berufen ist. Der Unternehmer als solcher ist vor Allem auf die Gunst des Publicums, den Beifall der Massen angewiesen. Er steht nicht über seinem Publicum, sondern empfängt von ihm die Gesetze für sein Thun und Lassen. Sein Interesse erfordert es, dafs er sich dem Geschmack der Menge und jeder Modelaune gefügig zeigt, so weit er irgend kann, und dafs er darauf seine Berechnungen einrichtet. Künstlerische Einsicht, falls er sie überhaupt besitzt, wird für ihn nur in Frage kommen, sofern er hoffen darf, dafs in der Richtung, die sie ihm empfiehlt, zugleich auch Gewinn zu erwarten sei, oder etwa noch, so weit er es, wiederum zuletzt um seines Gewinnes willen, für geboten hält, den Wortführern der öffentlichen Kritik hier und da einmal sein Entgegenkommen zu zeigen. — Ist nun solchen Unternehmern, wie es beispielsweise im Bühnenwesen der Fall ist, das ganze Arrangement der Vorführung gröfserer Gesammtkunstwerke in die Hand gegeben, so ist sofort klar, dafs damit auch der schaffende Künstler selbst in weitem Maafse in Abhängigkeit geräth von dem Publicum, auf das er wirken möchte. So aber wird er zugleich verhindert, diesem Publicum gerade das zu bringen, wonach es im eigenen, höchsten Freiheitsinteresse verlangen müfste, wenn es nicht durch die Emancipation seines

empirischen Geschmackes mit seinem Verlangen weit überwiegend auf einem Niveau festgehalten würde, zu dem echte Kunst, ohne sich selbst zu entwürdigen, niemals herabsteigen darf. Wie wir auf politischem Gebiete das Interesse der Freiheit gerade zu kurz kommen sahen, wenn eine demokratische Verfassung den Volkswillen, so wie er empirisch sich darstellt, zum souveränen Gesetzgeber des Staatsganzen erheben wollte, so finden wir auch hier, auf ästhetischem Boden, die Demokratie des Kunstgeschmackes als das gerade Widerspiel wahrer Freiheit. Die Mehrheit, praktisch also die ungebildete Masse, hat die eigentliche Entscheidung in der Hand über das Genre und das Niveau der Werke, die sie sich vorgeführt sehen will. In diesem Willen und Geschmack der Masse selbst aber ist naturgemäfs keine höhere Freiheit anzutreffen; da werden immer die empirischen Neigungen und Instincte die Führung haben, wie sie unter dem Einflufs der gerade vorherrschenden Modeströmungen sich entwickelt haben. Und je mehr der Künstler genöthigt wird, diesen Regungen durch das, was er bietet, Vorschub zu leisten, umso mehr wird das Publicum darin bestärkt und verfestigt werden und wird seine thatsächliche Befangenheit in sich selbst und Abhängigkeit von den Strömungen des Tages nicht einmal zu bemerken im Stande sein.

Nun wird freilich dem auf diesem Wege uns bedrohenden, immer hoffnungsloseren Herabsinken des allgemeinen Kunstgeschmackes auf mancherlei Art, und gewifs nicht ohne Erfolg, entgegengearbeitet. Allein das Alles genügt doch nicht, um die verderblichen Wirkungen, welche jene Emancipation eines demokratischen Geschmackes auf unser gesammtes Geistesleben ausübt, völlig aufzuheben. Zuerst und zu oberst sind es die Künstler selbst, welche im Grofsen und Ganzen doch das Ihrige thun, um echte Kunst zu Ansehen zu bringen und mit ihr die Pfuscherei der blosen Routine aus dem Felde zu schlagen. Allein ihr Schaffen beginnt überall erst dann einigen Einflufs zu üben, wenn es ihnen gelungen ist, sich einen gewissen Namen zu erwerben, der ihren Werken sogleich in weiteren Kreisen Beachtung sichert. Der noch Namenlose vermag hier nichts; auch die besten Kunst-

werke bleiben oft unbeachtet, wenn nicht Momente helfend hinzutreten, die gänzlich aufserhalb der eigentlich künstlerischen Interessen liegen. Eben hier macht sich die Abhängigkeit des Künstlers vom Unternehmer und damit zugleich vom Geschmack des Publicums geltend, den es gerade zu heben, zu veredeln galt. Aus diesem Cirkel ist nur schwer herauszukommen, wenn man nicht zu allerhand Concessionen greifen will, die dem Künstler selten so am Wege liegen, dafs er davon Gebrauch machen kann, ohne sein besseres Selbst zu verleugnen, seine Ueberzeugung aufzuopfern. — So kommt denn von dem, was die Künstler selbst zur Hebung des allgemeinen Geschmackes, zur Erweckung höherer Freiheit beizutragen berufen sind, bei der gegenwärtigen Sachlage immer nur verhältnifsmäfsig wenig zur Geltung. Und dieses Wenige reicht bei weitem nicht hin, um der auf den empirischen Geschmack der Massen zugeschnittenen Halbkunst der Modespeculanten überall den Boden abzugraben. So bliebe es um die Sache der Kunst schlecht bestellt, wenn den Bestrebungen der Künstler nicht doch noch von anderer Seite her einige Unterstützung zu Theil würde, deren Wirkungskraft sich leicht noch erheblich steigern liefse.

Von hoher Bedeutsamkeit für die Stellung der Kunst in unserer allgemeinen Werthschätzung ist es vor Allem, dafs sie sich auf die höhere Bildung zu stützen vermag, die ein Theil des Publicums, und gerade derjenige Theil, der die geistige Führung in Händen hat, sich angeeignet. Und neben dieser, auf sie sich stützend und sie in gewissem Sinne weiterführend, kommt als ein weiterer, höchst bedeutsamer Factor der schon berührte Einflufs der Kritik auf die öffentliche Meinung in Frage. Was ersteren Punkt anlangt, so ist in der Bildung in der That ein gutes und sicheres Fundament gegeben, auf dem echte Kunst weiter zu bauen vermag, und wo sie immer im Vortheil sein wird gegenüber aller effecthascherischen Routine. Je mehr die Bildung fortschreitet, je mehr sie den Geist wahrer Bildung athmet, umso mehr wird sie den Einzelnen über sich selbst, über sein empirisches Wesen hinausführen, in ihm eine Welt höherer Ideale begründen, die, auf dem Boden freien,

eigenen Wollens erwachsen, mit seinem innersten Sein und Wesen immer fester sich verweben müssen, so dafs sie ihm zum unverlierbaren Eigenthum werden. Und wie in diesen Idealen im Grunde doch nur das eigene Wesen in die Erscheinung tritt, und zwar in seiner höchsten Freiheit und Vollendung, so bilden sie zugleich das Gebiet des allgemein Menschlichen, auf welchem ein Jeder mit allen Anderen einer inneren Geistesgemeinschaft sich bewufst ist, mit ihnen im Grofsen sich verständigen zu können überzeugt ist. Diese Zusammenstimmung in dem Idealischen, dem, was wir als das eigentlich Menschliche in seiner freiesten Entfaltung anzusehen ein Recht haben, schafft in der That einen Boden, wie ihn die Kunst sich nur wünschen kann. Und eben, weil es sich hier um allgemein Menschliches handelt, ist dies zugleich ein Boden, auf dem sich eine fruchtbare Discussion zu erheben vermag, durch die eine fortschreitende Ausscheidung aller der Freiheit entgegenstrebenden Momente ermöglicht wird.

Hier ist es nun, wo die Kritik einsetzt und der „öffentlichen Meinung" Ausdruck und tiefere Begründung zu verleihen sucht. Sie hat zur nothwendigen Voraussetzung, dafs es hier Discutirbares überhaupt giebt, dafs also die Hoffnung besteht, es werde bei solcher Discussion zuletzt doch etwas herauskommen; man werde sich auf etwas als allgemeingültig Anzuerkennendes einigen. Denn als bloser Ausdruck einer subjectiven Meinung, der mit gleichem Recht oder Unrecht eine andere sich entgegenstellen liefse, würde solch' eine Kritik ja keinen Sinn haben, wenigstens nicht vor die Oeffentlichkeit gehören. Nur sofern sie Aussicht hat, auf eine feste Basis des Allgemeingültigen sich stützen zu können, kann sie mit dem Anspruch auf Anerkennung, auf maafsgebende Geltung vor das Publicum hintreten, und hat sie ein Recht, sich als Wortführerin der öffentlichen Meinung zu fühlen.

Gerade an diesem Punkte aber stimmt die thatsächliche Praxis, wie sie sich herausgebildet, mit den Forderungen, die wir vom ethisch idealischen Standpunkte aus erheben möchten, nur wenig zusammen. Die Vertreter der Kritik wollen nicht nur in dem Sinne Führer der öffentlichen Meinung sein, dafs sie das

Allgemeingültige, sofern es in der Richtung des Idealischen liegt, aufsuchen und zur Sprache bringen; sie wollen vielmehr auch den empirischen Momenten, die sich in dieser öffentlichen Meinung geltend machen, in weitem Umfange Rechnung tragen. Charakteristisch ist hier insbesondere ihre Stellungnahme zu den gerade aufkommenden Modeströmungen. Während ein Theil der Kritiker sie kurzweg ablehnt, weil sie sich den bisherigen Betrachtungsweisen nicht fügen, ergreift ein anderer Theil für das Neue, das Moderne sogleich leidenschaftlich Parthei und glaubt es eben dadurch schon gerechtfertigt, dafs es der gerade modern gewordenen Richtung angehört. Kurz, wir finden hier eine starke Abhängigkeit der Wortführer der Kritik von der öffentlichen Meinung selbst, und als Folge davon eine so mangelhafte Begründung des Urtheils, dafs sie Niemanden zu überzeugen vermag, der nicht schon vorher überzeugt sein wollte. Dem entspricht denn auch der allgemeine Brauch, dafs die Kritik überall nur einmal redet und damit die ganze Discussion schon als geschlossen gilt, anstatt dafs doch erst die Vergleichung verschiedener Urtheile unter einander, und wo möglich auch noch mit einer Entgegnung des Autors selbst, eine wirkliche Förderung bringen könnte.

Dieser Mangel der Kritik aber hängt mit einem tief greifenden Uebelstande unseres modernen Geisteslebens überhaupt zusammen, der auch unser politisches Leben auf's Aeufserste erschwert und unerquicklich macht. Unsere Recensenten, unsere Journalisten und Zeitungsschreiber sind zum weitaus gröfsten Theile nichts, als „Dilettanten". Dieses Feld der öffentlichen Bethätigung ist jedem frei gegeben, der nur die nöthige Federgewandtheit mitbringt und seinen „Artikeln" geschickt den Anstrich des Actuellen, des Sensationellen zu geben weifs. Und doch handelt es sich hier um ein Wirkungsfeld von allerhöchster Bedeutsamkeit. Unsere Journalistik, unsere Presse hat auf Grund der modernen Culturmittel sich zu einer Macht entwickelt, von der alle früheren Zeitalter noch kaum einen Begriff hatten. Wie viele im grofsen Publicum beziehen fast ihre ganze vermeintliche Bildung aus ihrer Tageszeitung und lassen sich von deren

Leitartikeln in all' ihrem Denken und ihrem politischen Leben in weitestem Maafse beeinflussen! Und dieser Einflufs ist immer noch eher im Steigen, als im Abnehmen begriffen, obschon die höher Gebildeten vielfach längst sich gewöhnt haben, auf dieses ganze Treiben geringschätzig herabzublicken, und sich selbst ihm immer mehr zu verschliefsen. Die Gewalt über die grofsen Massen wird durch diese Fernhaltung der Höchstgebildeten nicht vermindert, viel eher noch gesteigert, indem dadurch auch manch' heilsamere Kritik ausgeschaltet bleibt. Umso mehr aber mufs dafür gesorgt werden, dafs eine solche Macht über die Gemüther nur wirklich Berufenen in die Hände gegeben wird, welche nicht nur die zu solchem Berufe erforderlichen Kenntnisse und Einsichten in vollstem Umfange besitzen, sondern auch auf Grund einer umfassenderen, namentlich historischen Bildung eine Weite des Gesichtskreises mitbringen, die sie über die Enge der „actuellen“ Tagesinteressen hinaushebt und ferne und grofse Ziele auch grofszügig zu verfolgen befähigt. — Die praktische Durchführung dieses Gedankens jedoch denken wir uns nun nicht etwa in der Weise, dafs die Berechtigung zu diesem Berufe von einem Examen abhängig gemacht würde. Einsicht und Reife des Urtheils, auf die es gerade hier am meisten ankäme, lassen sich nun einmal nicht auf so äufserliche Art feststellen, wie denn überhaupt der Werth eines Examens immer recht zweifelhaft bleibt. Dagegen wäre eine Einrichtung in Erwägung zu ziehen, wonach ein Jeder, der sich diesem Berufe zuwenden will, den Nachweis eines regelrechten, gründlichen und erfolgreichen Studiums der in Frage kommenden Gegenstände zu führen hätte und vor Allem eine eigene gröfsere Arbeit aus seinem Hauptgebiete vorzulegen im Stande wäre, welche etwa einer Commission von Fachleuten zur Beurtheilung vorgelegt werden müfste. — Der Freibeuterei in der Publicistik sollte man in jedem Falle entschlossen ein Ende machen. Die wahre Freiheit, sowohl die des Publicums, wie die des Literaten, fordert gerade die strengste Ausschliefsung aller Halbbildung, alles Dilettantenhaften auf diesem Felde und die Heranziehung aller verfügbaren höchsten Bildungsmittel der modernen Wissenschaft. Nur so wird hier

ein Stand sich herausbilden können, der es verdient, jene führende Stellung im geistigen und politischen Leben des Volkes einzunehmen, wie sie die Zeitungsschreiber und Journalisten so gern für sich in Anspruch nehmen, ohne doch heutzutage überall den gewünschten Anklang damit zu finden. Eine Organisation des gesammten Literatenwesens in dem angedeuteten Sinne würde ohne Zweifel alsbald die besten Kräfte auf diesem Felde in Action bringen und sie zugleich zu sehr viel höherer Wirkungskraft noch befähigen, als es heutzutage möglich wäre. Der Gewinn aber, den unser ganzes nationales Leben davon haben müfste, würde all' diesen Aufwand auf's Glänzendste rechtfertigen.

Neben den so privilegirten „Sachverständigen" sollte dann freilich auch dem Publicum selbst in viel gröfserem Umfange, als es bis jetzt irgend geschieht, in der Tagespresse Gelegenheit zur Meinungsäufserung oder Fragestellung über die Dinge des öffentlichen Lebens und deren Zusammenhänge geboten werden. Es ist unzweckmäfsig, wenn es hier bei beständigem, einseitigen Geben und ebenso einseitigem, unmündigen Empfangen immer sein Bewenden hat. Es mufs vielmehr dafür gesorgt sein, dafs eine fruchtbare Discussion zu Stande kommt und wirkliche Einsicht und Ueberzeugung Platz greifen kann. Ist doch gerade Alles daran gelegen, den inneren Zusammenhang zwischen dem Leben der Einzelpersönlichkeit und dem Gesammtleben der Nation auf die nur irgend erreichbare Höhe zu bringen, die Solidarität der beiderseitigen höchsten Interessen einem Jeden möglichst fühlbar zu machen, um so das nationale Leben selbst zur höchsten Entfaltung zu bringen und es immer vollendeter zu dem werden zu lassen, was es uns sein soll: eine Sphäre willkommenster Bethätigung höchsten eigenen Wollens, in dem wir mit den Idealen des freien Wollens eines jeden Anderen auf's Glücklichste zusammenzutreffen uns bewufst sind.

III. Buch.

Die Gestaltung des Culturlebens.

---

1. Capitel.

Culturaufgaben und Einzelpersönlichkeit.

A. Das Gebiet der Culturarbeit und der Culturideale der Menschheit.

Indem wir zum Schlufs das Gebiet des Culturlebens der Menschheit betreten, drängt sich uns die Frage auf, inwiefern eigentlich dieses Gebiet überhaupt der Ethik angehört, mit ihren Principien und Idealaufstellungen etwas zu schaffen hat. Es kann scheinen, als handle es sich hier vielmehr um Gegenstände, die in ethischer Beziehung wesentlich indifferent sind, — vielleicht sogar danach angethan, uns eine neue, eigene Moral aufzuerlegen, in welcher die Bestrebungen und Ideale der alten, auf die Persönlichkeit zugeschnittenen Ethik keine Stelle mehr finden sollten, vielmehr die Cultur als Selbstzweck auftreten und den Menschen lediglich zu ihrem Werkzeug machen wolle. In der That hat es zu allen Zeiten Feindschaft gegeben zwischen den Interessen der Cultur und den Bestrebungen des historisch-nationalen Lebens, in denen wir ein so reiches Bethätigungsfeld persönlich sittlicher Tüchtigkeit gegeben fanden. Und offenbar ist es gerade die Signatur der modernen Geschichtsentwickelung der Menschheit, daß jene nationalen, politischen Interessen immer mehr in den Hintergrund gedrängt werden, während die Cultur immer machtvoller alle Bestrebungen in sich aufsaugt und sich zur Herrin des modernen Lebens emporschwingt.

Allein es wäre nun doch die Frage, ob diese Entwickelung, dieser Gang der modernen Geschichte neben dem zweifellos Berechtigten und Gesunden, das wir darin zu erkennen glauben, nicht auch manch' Ungesundes, Planloses, nur durch den Zufall oder durch die gerade gegebenen historischen Factoren so Gefügtes in sich einschliefst. Und da zuletzt doch überall wir selbst, die denkenden und wollensfähigen Wesen, die Träger der Geschichte sind, so dürfen wir die Frage auch so wenden, ob denn wir diesen Entwickelungsgang, so wie er sich gegenwärtig zu vollziehen scheint, auch wollen können, ob er dem, was uns in freier Selbstbesinnung als höchstes Ideal vorschwebt, auch entspricht. Denn es wäre ja auch möglich, dafs wir hier vielmehr in eine Strömung hineingerathen wären, die wir nicht mehr recht beherrschen, die uns übermächtig zu werden droht, uns mehr und mehr zu Sclaven einer Entwickelung macht, die doch Sinn nur haben kann, wenn sie unseren Zwecken dient, wenn unser eigener, freier Wille es ist, der sie trägt und leitet. Jener Cultur-Optimismus, der jeden Fortschritt der Cultur sogleich für eine Förderung des wahren Wohles der Menschheit zu halten geneigt ist, hat seit Rousseau seine frühere Selbstverständlichkeit für uns eingebüßt, wenn wir auch den einseitigen Uebertreibungen des seitdem vielfach gepredigten Cultur-Pessimismus und dem Gedanken einer Rückkehr zum Naturzustande ebenso kritisch und skeptisch gegenüberstehen. Eine Rückentwickelung der einmal erarbeiteten Cultur zu erstreben, wäre ein ebenso hoffnungsloses, wie zuletzt auch überflüssiges Unternehmen. Denn dafs die Errungenschaften der Cultur der Menschheit vielfachen Nutzen bringen, den man, nachdem man ihn kennen gelernt, nicht wieder missen möchte, wird nicht zu leugnen sein. So bleibt uns nichts, als auf der einmal betretenen Bahn entschlossen fortzuschreiten und nur dafür zu sorgen, daß unsere Stellung zu diesen Fortschritten der Cultur überall auf der Höhe bleibt, dafs wir unsere Freiheit wahren ihr gegenüber und von ihren Mitteln und Gütern souveränen Gebrauch zu machen im Stande sind.

Damit wäre nun schon die ethische Seite des Culturproblems

bezeichnet: nicht auf das Einzelne kommt es uns hier an, nicht auf die Culturgüter als solche; sondern überall interessirt uns nur die Frage, wie der Einzelne, die Persönlichkeit, und wie die Menschheit als Ganzes es einzurichten vermag, dafs die Culturentwickelung, und zwar gerade in ihrer höchsten Steigerung, doch überall uns dienstbar bleibe, unseren höchsten Zwecken und Idealen sich einfüge und ihnen gerade die vollendetste Durchführung und Realisirung zu sichern vermöge. —

Einen selbständigen Werth also würden wir der Cultur nicht zugestehen können. Sie ist uns nur Mittel zum Zweck, Mittel zur Inscenirung und Erreichung immer gröfserer, umfassenderer Ziele und Aufgaben. Und all' ihr Werth hängt eben an der ethischen Bedeutsamkeit dieser Ziele, denen sie dient; er ist immer nur ein mittelbarer, der sich — je nach der Anwendung, die wir von ihren Gütern machen — jeder Zeit auch in's Gegentheil verkehren kann. — So zeigt es sich denn auch, dafs unsere so viel gepriesene Cultur für weitaus die meisten Menschen in Wahrheit keinen Segen bringt, daß sie unter ihr viel mehr zu leiden scheinen, als sie davon Gewinn haben. Und zwar finden wir solche „Opfer" der Cultur keineswegs etwa nur auf der Seite der „Enterbten", der bei der gesellschaftlichen Güter- und Rechte-Vertheilung zu kurz Gekommenen, sondern ganz ebenso auch auf der Seite der Besitzenden, derer, die durch ihre ganze sociale Stellung gerade zu umfassendstem Gebrauch und Genufs der Culturgüter befähigt sein sollten. Auch sie gleichen nur allzu oft dem müde gehetzten Wild, dem Lebensmuth und Lebensfreudigkeit gebrochen sind. Wohl sind sie rastlos in angestrengtester Arbeit beschäftigt und tragen sich beständig mit Plänen und Zielen, die ihnen ungemein wichtig erscheinen. Allein diese Ziele, diese Pläne haben sie nicht eigentlich mit Freiheit sich erwählt; sie sind in sie nur hineingerathen, wie in ein Verhängnifs, das sie nun nicht wieder losläfst, und dem sie zuletzt mit all' ihren Bemühungen und Bestrebungen völlig zum Opfer fallen. — So sehen wir uns, wo es sich um die ethische Einschätzung der Cultur mit ihren „Gütern" handelt, überall zur Vorsicht gemahnt,

zu kritischer Sonderung dessen, was wir objectiv als werthvoll anzuerkennen Grund haben, von dem, was nur traditionell in der allgemeinen Werthschätzung sich forterhält. — Versuchen wir es nunmehr, einen allgemeinen Ueberblick über die Güter des Culturlebens zu gewinnen und zugleich deren mögliche ethische Bedeutsamkeit zu bestimmen.

Alle unsere Culturthätigkeit, so können wir sagen, zielt darauf ab, die uns umgebende Wirklichkeitswelt oder die Natur so vollkommen, wie möglich, unter die Herrschaft unseres Geistes zu bringen, um sie so für unsere Zwecke und Ziele in umfassendstem Maafse verwerthen zu können. Diese Wirklichkeitswelt aber besteht nicht etwa blos in einer Anhäufung eines jeder Zeit für uns bereit stehenden Materials, das wir je nach unseren Absichten nur einfach uns anzueignen brauchten, wie wir es vorfänden. Vielmehr zeigt sich in der Natur überall zugleich ein starkes Eigenleben, das Walten selbständiger Kräfte und Zusammenhänge, die zum weitaus überwiegenden Theil völlig unabhängig von unserem Willen und unseren Interessen ihr Spiel treiben und oft genug in machtvollen, ja übermächtigen Wirkungen sich kund geben, unseren Weg durchkreuzen und die Früchte langjähriger, mühseliger Arbeit achtlos niedertreten. — Auch uns selbst finden wir auf's Mannigfaltigste in diese Zusammenhänge des Naturgeschehens verflochten, von ihnen überall abhängig, auf ihre Wirksamkeit angewiesen, wo wir selber etwas zu wirken meinen. Denn auch unser eigener Organismus, durch den allein wir doch zu solchen Wirkungen in der Umgebungswelt befähigt sind, ist ja selbst schon ein Stück dieser Aufsenwelt, ein Wirkungsfeld des Naturgeschehens, seinen Gesetzen und Wirkungsweisen unterworfen, und nur durch einen geheimnifsvollen Zusammenhang, den wir nicht gemacht haben, noch auch zu machen irgend verstünden, zugleich innerhalb gewisser Grenzen unserem Willen gefügig. — Das ist die Naturgrundlage, mit der wir überall zu rechnen, uns abzufinden haben, bevor wir an Ziele und Aufgaben eines eigenen, freien Wollens auf diesem Boden überhaupt denken können. Die Freiheitsbethätigung mufs somit erst durch eine gewisse Arbeitsleistung, einen ersten Ein-

trittspreis gleichsam erkauft werden; und unsere Aufgabe kann es nur sein, diesen letzteren auf ein Mindestmaafs herabzudrücken, um so für die Zwecke der Freiheit noch den nöthigen Raum zu behalten und der Gefahr zu entgehen, unser Wollen und Mühen vielleicht ganz nur in der Aufbringung dieses Eintrittspreises zu erschöpfen.

So ergiebt sich uns als erste, nothwendigste Aufgabe der Gestaltung unseres Culturlebens die möglichst zweckmäfsige Herstellung oder Beschaffung des zur Fristung des Daseins und zur Sicherung des Lebens überhaupt Nothwendigen. Jene erwähnte Eigenregsamkeit der Naturzusammenhänge bringt es mit sich, dafs auch diese Selbsterhaltung schon uns nur möglich wird, sofern wir durch beständigen Arbeitsaufwand im Stande sind, der Eigengeschwindigkeit des Naturgeschehens gleichsam zuvorzukommen. Und nur durch entsprechend gröfseren Kraftaufwand vermögen wir dieses Geschehen immer wieder in Bahnen zu lenken, die unseren weitergreifenden, positiven Zwecken eine Grundlage gewähren können. Sobald diese stetige Erneuerung unseres leitenden Einwirkens aufhört, gewinnt alsbald das selbständige Naturwalten wieder die Oberhand; und die Schöpfungen unserer Arbeit fallen wieder der Regsamkeit jener blind waltenden Kräfte zum Opfer. — Uebrigens steigert sich auch noch erfahrungsmäfsig mit zunehmender Culturentwickelung jenes Arbeitsquantum, das wir als blosen ersten Eintrittspreis bezeichneten. Nicht nur, dafs die Nahrungsbeschaffung immer schwieriger wird, immer mühevollere Vorbereitungen erfordert, je dichter die Bevölkerung des Landes wird: auch immer neue, immer schwerer zu befriedigende Bedürfnisse gesellen sich hinzu, die alsbald als unentbehrliche Bestandstücke der allgemein üblichen Lebenshaltung gelten. Wohnung und Kleidung namentlich, die auf unterster Culturstufe noch kaum eine Rolle spielen, werden mehr und mehr zu Gegenständen, welche eine sorgsame, kunstgerechte Zubereitung erfordern; und es bedarf einer stets sich erneuernden, nicht geringen Arbeitsleistung, die sich in der blosen Herstellung und Erhaltung dieser Lebensbedürfnisse verzehrt. — Um nun den Einzelnen von dem so erzeugten, immer

empfindlicheren Drucke des Augenblicksbedürfnisses nach Möglichkeit zu befreien, hat die weitere Culturentwickelung alsbald einen doppelten Weg eingeschlagen: einmal den, dafs eine Vielheit von Individuen sich zu gemeinsamer und damit ungleich erfolgreicherer Arbeitsleistung zusammenschloß, durch Organisation also und zweckmäfsige Theilung der Arbeit; und sodann den, dafs man über die gegenwärtigen Bedürfnisse hinaus auch den künftig zu erwartenden bereits in immer steigendem Maafse Rechnung trug, dafs man — unter zweckbewufster Ausnutzung der Zusammenhänge des Naturgeschehens — durch gegenwärtige scheinbare Opfer an unmittelbar verwerthbarem Material einen künftigen, um so reicheren Ertrag vorbereitete.

Es liegt im Interesse freierer ethischer Lebensgestaltung, dafs diese beiden Leitgedanken immer entschlossener und umfassender zur Durchführung gebracht werden. Nur so kann für andere, höhere Zwecke Raum gewonnen werden, welche allererst jenen ganzen Aufwand lohnend machen könnten. Denn jene Arbeitsleistung, die nur der Erhaltung unseres Daseins dient, ist zwar der unentbehrlichste Theil der Culturarbeit, zugleich aber offenbar für sich allein noch ohne allen Werth. Dafs ein Leben erhalten wird, bedeutet ethisch nur etwas, sofern dieses Leben selbst mit werthvollem Inhalt erfüllt wird. Und dieser Inhalt mufs schon ein ziemlich beträchtliches Maafs positiven Werthes hinzubringen, wenn er jene auf die Daseinserhaltung gerichtete Arbeitsleistung aufwiegen und rechtfertigen soll. Ein Leben, dessen ganze Bethätigungen sich darin erschöpften, nur eben dessen Erhaltung zu bewerkstelligen, würde uns als leer und nichtig erscheinen; es würde den Menschen auf die Stufe des Thieres herabdrücken.

Solche höheren, positiven Zwecke eines allererst freien Wollens hatten wir nun bereits in reichster Fülle gefunden. Sie waren uns in den Idealen des individuellen, wie denen des nationalen Lebens begegnet. Ihnen allen kann die Cultur sich nützlich machen, indem sie uns zu ihrer Durchführung immer neue, umfassendere Mittel zur Verfügung stellt. Und eben, sofern sie sich der Herstellung solcher unseren höchsten

ethischen Interessen dienenden Mittel in immer steigendem Maafse widmet, diese immer zweckmäfsiger und vollkommener gestaltet, steigt sie selbst zugleich zu immer höherer Stufe empor, gewinnt sie selbst immer mehr an Eigenwerth, erzeugt sie von sich aus gleichfalls Ideale, die wir jenen anderen mit einigem Rechte an die Seite stellen können. — Freilich bleiben diese „Culturideale" immer nur relativer Natur; ihr Werth ist kein selbständiger, sondern bleibt immer abhängig vom rechten Gebrauch dieser Mittel. Allein, diesen einmal vorausgesetzt, mufs doch anerkannt werden, dafs jede Culturerrungenschaft, sofern sie eine Steigerung unserer Wirkungsfähigkeit überhaupt und somit eine Erweiterung der Sphäre möglichen Wollens bedeutet, und sofern sie, einmal erreicht, alsbald zugleich allen wollensfähigen Wesen überhaupt zu Gute kommt, doch eine ethische Bedeutsamkeit zu gewinnen vermag, die ihren Werth, trotz aller Relativität, völlig aufser Frage stellt. — So bedeutet, um nur ein Beispiel zu nennen, jede Erleichterung und Vervollkommnung des Verkehrswesens zugleich ein immer intensiveres Zusammenwachsen der Gesammtheit zur einheitlich empfindenden Nation und ermöglicht damit eine immer kraftvollere, bedeutsamere Entfaltung des historisch politischen Lebens, wie auch des nationalen Geisteslebens. Und dem gleichen Ziele dient aller Fortschritt in der Entwickelung des geistigen Verkehrs, wie er durch die Vermehrung und Vervollkommnung der Mittel einer möglichst raschen Verbreitung und leichten Vervielfältigung der Geisteserzeugnisse erreicht wird.

Dieses Interesse an der Steigerung und Förderung der praktischen Bethätigungsmöglichkeiten durch die Mittel des Culturlebens hat nun zugleich die Entwickelung eines mehr theoretischen Zweiges dieses letzteren im Gefolge gehabt Man konnte auf die Dauer das Fortschreiten der Cultur nicht wohl dem blosen Spiele des Zufalls überlassen, sondern fand sich immer mehr auf eine systematischere Erforschung der Wirklichkeitszusammenhänge hingewiesen, durch die man zu immer zahlreicheren neuen Entdeckungen und Erfindungen zu gelangen hoffen konnte. So haben sich die Naturwissen-

schaften herausgebildet, um dann freilich, über diesen ursprünglichen Sinn hinausgreifend, immer selbständiger sich zu entwickeln, so dafs es zuletzt scheinen kann, als seien nicht mehr sie um des Menschen und seiner eigentlich menschlichen Zwecke willen da, sondern der Mensch um ihretwillen, als Träger einer Entwickelung, die immer mehr nur ihren eigenen Weg geht, immer unbekümmerter darum, was für die Menschheit Werthvolles einmal dabei herauskommen möchte.

Dieselbe Gleichgültigkeit der verselbständigten Culturentwickelung gegen das specifisch menschliche Interesse zeigt sich weiterhin auch darin, dafs sie überall über die nationalen Schranken hinausdrängt, dafs sie diese nur als unbequeme Hindernisse einschätzt, deren Ueberwindung und Aufhebung im Interesse eines ungehemmteren Fortschritts der Menschheit mit allen Mitteln zu erstreben sei. Nun soll gewifs nicht geleugnet werden, dafs eben durch diesen internationalen Charakter des Culturinteresses, und im Besonderen des theoretischen, wissenschaftlichen Interesses manch' Werthvolles zu Stande kommt. Es wird dadurch ein fruchtbares Zusammenarbeiten der ganzen Menschheit eingeleitet und damit zugleich eine immer bessere gegenseitige Würdigung der einzelnen Volksidiome möglich gemacht. Allein andererseits liegt hier doch die Gefahr nahe, dafs eine einseitige Ueberschätzung des lediglich culturellen Interesses sich herausbildet, die dann leicht eine zu weit gehende Geringschätzung oder Unterschätzung der Bedeutsamkeit der nationalen Lebensgüter im Gefolge haben kann, wie es in den culturfreudigeren Zeitaltern in der That oft genug der Fall gewesen ist. Hier wird es die Aufgabe der Ethik sein, die Interessensphären der beiden Gebiete zweckmäfsig gegen einander abzugrenzen und überall vor Allem das oberste, eigentlich menschliche Interesse zur Geltung zu bringen.

Noch aber haben wir das Gebiet möglicher Culturbestrebungen nicht völlig erschöpft; es fehlt noch ein oberster Abschlufs des Ganzen, der uns zugleich über die engen Grenzen des bisher von uns zu Grunde gelegten Culturbegriffes hinausheben würde. Das Gebiet der Culturarbeit sollte uns alles umfassen, was der

Ergründung und Nutzbarmachung der Naturzusammenhänge für unsere Zwecke zum Mittel dient, sei es unmittelbar, im praktischen Gebrauch, sei es mittelbar, durch Vertiefung und Vervollständigung unserer Erkenntnifs und Einsicht in diese Zusammenhänge. Von hier aus nun ergiebt sich naturgemäfs noch eine weitere, höhere Aufgabe der Geistescultur. Wie nämlich im Mittelpunkte aller unserer Einzelzwecke oder unseres Interesses daran die Frage nach einem letzten, obersten Lebenszwecke, das Suchen nach einer allumfassenden, einheitlichen Lebensauffassung steht, so verlangen wir, als Abschlufs unserer Naturergründung und Naturbenutzung, zuletzt auch nach einer Einsicht in den inneren Zusammenhang und obersten Sinn dieses Naturganzen selber, in dessen Fäden wir uns selbst so mannigfaltig verschlungen finden. Wir verlangen nach einer allumfassenden einheitlichen Weltanschauung, welche uns die Räthsel unseres irdischen Daseins und seiner Begrenztheit auszudeuten vermag. Dieses Verlangen aber wird nur ungenügend befriedigt durch das, was die traditionelle Religion etwa zu bieten vermag, und die Art, wie sie an uns herangebracht wird. Ebenso wenig würden uns die Weltanschauungsgebilde der poetischen Phantasie mit ihren Mythenschöpfungen dauernde Befriedigung gewähren können. Und noch weniger gewifs die einseitig verstandesmäfsigen und doch immer willkürlich bleibenden Constructionen eilfertiger Metaphysiker, von denen uns die Geschichte der Philosophie zu berichten weifs. Vielmehr handelt es sich uns um Erringung einer Welt- und Lebensanschauung, die überall in der eigenen Einsicht, im selbständigen Denken wurzelt, und in der das ebenso verselbständigte Gewissen voll zu seinem Rechte gelangt, nicht mehr von Mythologie, Willkür und Tradition in Banden geschlagen ist.

So würde also in gewissem Sinne die Philosophie den idealischen Abschlufs unserer gesammten theoretischen Culturarbeit bilden. Oder doch, wir dürfen sie als dazu berufen erklären, obschon die historische Stellung, die sie in unserem gegenwärtigen Culturleben einnimmt, diesem idealen Berufe

wenig genug zu entsprechen scheint. Wollte die Philosophie ihm gerecht werden, so müfste sie viel bestimmter, als es zu geschehen pflegt, ihr oberstes Ziel im Auge behalten, die Erarbeitung einer allumfassenden Weltanschauung, welche den Errungenschaften der Naturwissenschaft, wie den Thatbeständen des geistigen und des historischen Lebens Rechnung trüge. Und vor Allem, sie dürfte dann nicht blos auf die engen Kreise der Fachgelehrten und deren nächste Gefolgschaft beschränkt bleiben, sondern müfste als bedeutsame Angelegenheit der ganzen Menschheit gewürdigt und dementsprechend gehandhabt werden. In ihr müfste sich gleichsam die Selbstbesinnung der Menschheit auf ihr höchstes Können und Wollen zusammenfassen, welche allein die Grundlage geben könnte für ein allmählich immer sichereres, immer stetigeres Fortschreiten, das diesen Namen in Wahrheit verdiente.

Auch diese letzte, höchste Bethätigung des Culturlebens freilich würde, wie alles auf diesem Boden Erstrebbare, im letzten Grunde nur Mittel zum Zweck bleiben, nicht Selbstzweck sein können. Denn auch sie kann ihren vollen Sinn, ihre ganze Bedeutsamkeit nur erst entfalten, wenn sie in die praktische Lebensgestaltung und Lebensführung des Einzelnen, wie der Gesammtheit, hinübergreift, wenn sie also mit ihren Erkenntnissen etwas zu wirken, unserem Suchen nach obersten Idealen all' unseres Strebens und Handelns eine festere, einheitlichere Basis zu verleihen vermag. Als blose Geistesgymnastik des einsamen Forschers, als blose „Theorie", mag sie vielleicht diesem Letzteren eine gewisse Befriedigung gewähren; allein ein höherer ethischer Werth würde ihr nicht zukommen. Ueberdies aber bliebe es ein seltsamer Widerspruch, dem obersten Sinn der Welt und ihres Zusammenhanges nachzuspüren, darin seine eigentliche Lebensaufgabe zu finden und dennoch anderseits im Ernste sich bescheiden zu wollen, dafs diese ganze Arbeit des Denkens zuletzt gleichsam nur theoretisches Spielwerk bleiben solle, nur ein Probestück consequent geübter Denkungskraft, das als das, was es eigentlich sein sollte, als wahre, höchste Angelegenheit der Menschheit in Wahrheit gar nicht gemeint wäre!

B. Nationale Gemeinschaft und Culturleben.

Die hohe Entwickelung und stetige Steigerung unseres Culturlebens wäre undenkbar ohne eine entsprechende Entwickelung der Organisation des Gemeinschaftslebens. Durch sie erst wird eine zweckmäfsige Theilung der Culturarbeit möglich, durch sie erst jene gewaltigen Gesammtleistungen eines Grofsbetriebes, wie sie der isolirten Einzelarbeit selbst des Tüchtigsten dauernd unerreichbar geblieben wären. — Nun sind wir einer Organisation der Gesammtheit bereits auf dem Boden des historisch nationalen Lebens begegnet. Aber freilich war diese dort von ganz anderen Interessen aus gefordert, die, wie sich schon mehrfach zeigte, unter Umständen mit denen des Culturlebens in Widerspruch treten können. So entsteht die Frage, wie wir die Rechte und Interessen der beiderseitigen Sphären gegen einander abzugrenzen haben, um so eine Grundlage zu gewinnen für etwaige Idealaufstellungen in Betreff der Organisation des Culturlebens.

Zunächst ist klar, dafs die durch das Interesse des nationalen Gemeinschaftslebens einmal begründete Organisation, wie sie vor Allem im Staate uns vorliegt, nicht wohl ganz unbenutzt wird bleiben können, wenn wir nach einer Basis für die Begründung der Organisation des Culturlebens uns umsehen. Wie sich historisch die staatliche Gesellschaftsordnung aus dem Zusammenwirken des nationalen und des culturellen Interesses entwickelt hat, so werden wir auch theoretisch den Vortheil nicht aus der Hand geben dürfen, das hier Gesuchte, soweit es gehen will, an schon Gewonnenes anzuknüpfen. So werden wir der staatlichen, sowie der privaten Organisation des Gemeinschaftslebens, wie wir sie im Interesse fruchtbarer Entwickelung des historisch nationalen Lebens forderten, zugleich die oberste Leitung und Pflege der Angelegenheiten des Culturlebens zuweisen dürfen. Die Frage wird nur sein, ob diese Organisation bereits allen Anforderungen zu genügen vermag, die wir im Interesse freiester Entfaltung des Culturlebens glauben stellen

zu müssen, oder ob nicht vielleicht, darüber hinausgehend, noch weitere, neue Organisationen für diesen Zweck gefordert werden müssen. Diese Frage aber weist uns auf die bereits berührte zurück, inwieweit die Interessen des Culturlebens über die des nationalen hinausgreifen, vielleicht gar zu diesen in Gegensatz treten, und bis zu welchen Grenzen wir den ersteren im Conflictsfalle etwa das Vorrecht einräumen müssen vor den letzteren.

Vor Allem werden wir hier jener beschränkt egoistischen Ausprägung des Nationalinteresses entgegentreten müssen, die dieses in kleinlich eifersüchtigen Gegensatz zu dem Interesse anderer Nationen bringen und dazu verleiten möchte, die etwa erreichten neuen Errungenschaften der Cultur nach Möglichkeit den anderen vorzuenthalten, ja, sie gelegentlich zu deren Schädigung zu verwenden. Ueberall sollen die Güter der Cultur Besitzthum der Menschheit sein, uneingeschränkt einem Jeden zu Gute kommen, nicht das private Vorrecht Einzelner oder eines einzelnen Volkes werden. Nur eine Ausnahme würden wir gelten lassen müssen: soweit neue Culturerfindungen sich auf die Vervollkommnung des Kriegsmaterials erstrecken, mufs den einzelnen Nationen das Recht zustehen, diese, solange es irgend durchführbar ist, geheim zu halten, um so die eigene Vertheidigungskraft nach Möglichkeit zu verstärken. Solange einmal die einzelnen Völker in der Herausbildung zuverlässiger internationaler Beziehungen noch so wenig über das erste Anfangsstadium hinausgeschritten sind, dafs jeden Augenblick dem einen oder anderen von ihnen der Kriegszustand aufgezwungen oder doch mittelbar zur ethischen Nothwendigkeit gemacht werden kann, ist auch die Consequenz in Kauf zu nehmen, dafs ein jedes für diesen äufsersten Fall, der seine ganze Existenz vielleicht in Frage stellt, sich so stark wie möglich zu machen sucht, und dafs ihm hierzu alle ihm erreichbaren Machtmittel recht sind. Da mufs es schon genug sein, wenn es allgemeinen. internationalen Vereinbarungen wenigstens gelingt, die Entwickelung der Kriegsindustrie auf solche Zerstörungsmittel einzuschränken, bei deren Handhabung alle nutzlose Grausamkeit aus dem Spiele bleibt.

Schwieriger würde die Frage zu entscheiden sein, ob nicht ein gewisser nationaler Egoismus gegenüber ausländischen Ueberbietungsversuchen der einheimischen Production unter Umständen geradezu zur Pflicht werden kann. So erscheint es doch Vielen als völlig berechtigte Forderung, die Landwirthschaft eines Volkes vor der Gefahr zu schützen, durch den Getreideexport der Nachbarländer, die vielleicht im Augenblick unter wesentlich günstigeren Bedingungen zu wirthschaften vermögen, erdrückt zu werden. Und solch' staatlicher Schutz würde in der That unbedingt gefordert werden müssen, wenn etwa jene Ueberproduction der Nachbarländer voraussichtlich nur eine vorübergehende ist, so dafs auf dauernde Ausgleichung und Deckung der eigenen Bedürfnisse durch das Ausland nicht zu rechnen wäre, oder wenn auch nur eine entfernte Möglichkeit vorläge, dafs solche Ausgleichsvereinbarungen durch den Eintritt kriegerischer Verwickelungen plötzlich illusorisch gemacht werden können. — Auf der anderen Seite würde es nicht zu billigen sein, wenn ein Staat auch in dem Falle, dafs er seinen Bedarf an bestimmten Producten auf unabsehbare Zeit zu erheblich billigeren Preisen aus dem Auslande zu beziehen vermag, als aus der einheimischen Production, nun dennoch mit allen Mitteln diese gegen die übermächtige Concurrenz zu schützen und künstlich zu erhalten suchte. Hier würde er vielmehr seine Fürsorge auf möglichste Milderung der Uebergangsperiode beschränken müssen; nicht aber dürfte er den unabwendlichen Gang der Culturentwickelung authalten wollen und darüber sein eigenes Interesse verabsäumen. Dagegen würde der Schutz gegen die Uebermacht voraussichtlich nur vorübergehender ausländischer Concurrenz zuletzt nicht einmal blos als nationale Pflicht sich darstellen, sondern auch im Interesse der internationalen Gesammtheit gefordert werden müssen. Denn wenn in einem Volksganzen ein bestimmter Productionszweig durch solche zeitweilig unter wesentlich günstigeren Bedingungen arbeitende Concurrenz einmal zu Grunde gerichtet ist, vermag er auch nachher, wenn die Bedingungen sich vielleicht umgekehrt haben, nicht sogleich wieder sich zu erheben oder gar zu

der früheren Leistungskraft emporzusteigen, so dafs alsdann eine Calamität für die Gesammtheit die Folge sein würde. —

So würden die Nationalstaaten — neben der Rücksicht, die sie vor der Hand immer noch auf die Möglichkeit kriegerischer Störungen der internationalen Beziehungen zu nehmen genöthigt sind — vor Allem darauf ihr Augenmerk zu richten haben, dafs überall eine gewisse Stetigkeit in der Entwickelung gewahrt bleibt, und dafs nicht etwa durch unsolide, nur auf raschen Gewinn berechnete Unternehmungen grofsen Stiles die für die allgemeine Culturentfaltung unentbehrlichen einheimischen Productionsbetriebe zu Grunde gerichtet werden. Anderseits würde die Regierung des Staates dafür zu sorgen haben, dafs ein Berufsstand, dessen Productionsfähigkeit entscheidend und für die Dauer von der ausländischen überflügelt ist, rechtzeitig von der Bahn nutzloser Selbsterhaltungsversuche abgelenkt wird, und dafs der Nachwuchs sich anderen, günstigeren Berufszweigen zuwendet.

In weiterer Entwickelung würde das Streben der civilisirteren Nationen sich das Ideal zu stellen haben, die wirthschaftliche Versorgung der Gesammtheit durch Herstellung einer internationalen, möglichst die ganze Erde umfassenden, grofsen Wirthschaftseinheit zweckmäfsig zu organisiren, so dafs immer weniger die Härten zufälliger, sei es günstiger, sei es ungünstiger Bedingungen einem einzelnen Landstrich und dessen Bewohnern verhängnifsvoll werden können und damit mittelbar zuletzt auch der Gesammtheit Schaden bringen. Von hier aus ergiebt sich die ethische Pflicht der mit solcher höheren Einsicht und dem entsprechenden Willen ausgestatteten Völker, den zurückgebliebenen thatkräftig zu Hülfe zu kommen, ihnen zu höherer Civilisation emporzuhelfen. Das ist nicht Beschränkung ihrer angestammten Freiheitsrechte, sondern gerade die Ermöglichung einer besseren, höheren Freiheit, als sie aus eigener Kraft sich zu schaffen im Stande wären. — Anderseits bedarf es ja kaum eines Wortes darüber, dafs die Art, wie unsere höher civilisirten Staaten gegenwärtig thatsächlich ihre Colonialpolitik treiben, diesem Ideale nur sehr wenig entspricht. Allzu oft hat

hier die rücksichtsloseste Ausbeutung für den eigenen Vortheil allein die Führung; und oft ist dabei nicht einmal von dem nationalen Vortheil die Rede, sondern wesentlich von dem egoistischen einzelner privater Grofsunternehmer. Dieses System kann natürlich auf keine Art sittlich gerechtfertigt werden, wie ja denn überall die blinde Gewinnsucht nur ein Hindernifs der höheren Freiheitsentwickelung ist und in ihren Folgen ungleich mehr Schaden einträgt, als sie Gewinn zu bringen vermag.

Dafs jene wirthschaftliche Gesammteinheit nur dann ihre Früchte voll entfalten kann, wenn wenigstens die führenden Nationen von der stetigen Kriegsbereitschaft ein für allemal Abstand genommen und sich entschlossen einem auf gegenseitiger Achtung und Würdigung begründeten Gemeinschaftsleben zugewandt haben, versteht sich ja von selbst. Und zwar ist dies keineswegs so gemeint, als wollten wir damit die früher zurückgewiesene Ueberordnung des culturellen gegenüber dem nationalen Interesse jetzt dennoch befürworten. Vielmehr soll die jetzt geforderte allumfassende Organisation des universellen, internationalen Culturlebens hier, wie überall, nur dem höchsten Freiheitsinteresse der Menschheit dienen, dem national ausgeprägten gerade so gut, wie dem der Gesammtheit. Auch die einzelnen Nationen bewähren ja gerade darin erst ihre höchste Freiheit, dafs sie es nicht nöthig haben, anderen Völkern feindselig oder auch nur mifsgünstig gegenüberzutreten, dafs sie vielmehr im Stande sind, ihnen bei ihrem Emporstreben zu immer höheren Menschheits-Idealen freimüthig behülflich zu sein. Durch solche Gemeinschaft und gegenseitige Förderung der höchsten Bestrebungen wird eine jede von ihnen unvergleichlich mehr und Höheres zu erreichen befähigt sein, als in engherzig mifstrauischer Isolirung und unter dem Banne des offenen oder verborgen gehaltenen Ausbeutungsgelüstes.

In der Pflege der theoretischen Cultur, wie sie in der Arbeit der exacten Wissenschaften vorliegt, haben sich seit Langem bereits erheblich vornehmere und fruchtbarere internationale Beziehungen zwischen den höher civilisirten Völkern herausgebildet, als es in der Politik und auf wirthschaftlichem

Boden bisher geschehen konnte. Hier tritt der nationale Egoismus naturgemäfs völlig zurück, der im praktischen Culturleben noch so reichlich und häufig sich in's Spiel mengt. — Freilich hat wohl nicht nur guter Wille diese Entwickelung herbeigeführt; vielmehr liegt ja von Natur schon die blose Theorie mit ihren Errungenschaften ungleich weiter abseits von aller egoistischen Leidenschaftlichkeit, als die praktisch realen Güter des Culturlebens. Und ebenso ist zu berücksichtigen, dafs die Fortschritte der Wissenschaft, wenn sie auch nur der eigenen Nation voll zu Gute kommen sollen, sich nicht wohl so geheim halten lassen, dafs sie nicht zugleich auch Anderen zugänglich wären. — Allein, wie dem auch sei, in jedem Falle ist hier ein fruchtbares Gebiet gemeinsamer Arbeit der Menschheit gegeben; und es dient überall zugleich den nationalen Interessen, wenn diese gemeinsame Arbeit durch alle Mittel auch der internationalen Gemeinschaftsorganisation der Völker nach Möglichkeit gefördert wird. Denn abgesehen von dem bereits früher erwähnten Nebenerfolg solches Miteinanderarbeitens, der hierdurch angebahnten besseren gegenseitigen Würdigung der Nationen, werden auch die Fortschritte der Wissenschaft um so leichter und rascher erfolgen können, je mehr Forscher sich daran betheiligen, und je mehr diese, zufolge ihrer nationalen Verschiedenheit, eine verschiedene Eigenart des Denkens und der Problemstellung mitbringen.

Zum Schlusse haben wir hier noch einmal auf die Forderung der Freiheit der Wissenschaft zurückzukommen. Sie war uns bereits in anderem Zusammenhange begegnet, als Forderung, die im Interesse des Staates selbst aufzustellen war, sofern er sein politisches Verhalten in eminentem Sinne national gestalten wollte. Hier haben wir sie im Interesse unbehinderter Entfaltung des Culturlebens gegenüber den Vertretern der staatlichen Gewalt zu wiederholen. — Zwar versteht es sich ja im Grunde von selbst, dafs niemand ein ernsthaftes Interesse daran haben kann, die freie Entwickelung der Wissenschaft, so weit sie rein theoretisch bleibt, sich auf die blose Erforschung der

Natur und der Zusammenhänge der Wirklichkeit einschränkt, irgend behindern zu wollen. Allein ganz so theoretisch, so weltabgewandt, wie wir es hierbei voraussetzten, ist im Besonderen die Naturforschung thatsächlich keineswegs immer geblieben und hat auch nicht so bleiben können. Zu allen Zeiten hat sie das Bedürfnifs in sich gefühlt, ihre Forschungsergebnisse, auch über etwa noch vorhandene Lücken hinaus, zur einheitlichen Weltanschauung zusammenzufassen, oder doch zu Beiträgen zu einer solchen. Ueberall suchte sie nach leitenden Weltbetrachtungsprinzipien und Weltentwickelungshypothesen, die wenigstens Theile des Gesammtweltbildes der naiv traditionellen Anschauungsweise zu entziehen und auf besser begründeter Grundlage neu aufzurichten ermöglichen sollten. So ist sie denn auch zu allen Zeiten in Conflict gerathen mit den Vertretern der Kirche, die sich als die berufene Hüterin der traditionellen Weltanschauung fühlte, mit der sie selbst, mitsammt ihren Rechten und Herrschaftsansprüchen, historisch so mannigfach verwachsen war. Und eben von hier aus haben Kirche und Staat vielfach sich veranlafst gesehen, der freien Wissenschaftsentfaltung entgegenzutreten, ihrem die bestehende Ordnung gefährdenden und die Gemüther vielfach verwirrenden Entwickelungsgange Fesseln anzulegen und, wo möglich, autoritativ vorzuschreiben, zu welchen letzten Ergebnissen sie ein für allemal zu gelangen habe. So wenig nun auch verkannt werden darf, dafs dabei im Allgemeinen nur wohlmeinende Absicht im Spiele war, so bestimmt mufs es doch auch gesagt werden, dafs diese Absicht wenigstens in der Wahl ihrer Mittel sich völlig vergriffen hat. Es ist von vorn herein ein aussichtsloses Unternehmen, der Erforschung der Wahrheit autoritativ die Wege und Ziele vorschreiben zu wollen. Mögen auch thatsächlich manche anfänglich lebhaft begrüfste vermeintliche Fortschritte sich nachträglich als blose Irrthümer, als übereilte Hypothesen herausstellen: sie können doch nur durch die weiterdringende Arbeit der Wissenschaft selbst als solche erkannt und überwunden werden. Anderseits aber, wo eine begründete Erkenntnifs der Wahrheit von der Wissenschaft einmal erreicht ist, da läfst sie sich durch kein

Machtgebot mehr aus der Welt schaffen. Da fällt jeder Streich, den man gegen sie führen will, nur auf den Urheber selber zurück. Und Staat und Kirche rütteln nur an ihren eigenen Grundvesten, wenn sie ihre Macht dazu herleihen.

Das freilich ist zuzugestehen, es kann Hypothesen geben, die eine gefährlich verlockende Wirkung zu üben geeignet sind, indem sie altehrwürdige Momente der traditionell religiösen und damit auch der allgemeinen sittlichen Weltanschauung in ihrem Ansehen erschüttern, als veraltet und überwunden erscheinen lassen. Allein solche Wirkung, wo sie sich zeigt, ist niemals blos Schuld der betreffenden Neuerer und ihrer vielleicht in der That leichtsinnigen Uebereilung. Vielmehr verräth sich darin immer zugleich, dafs in dem Alten, dadurch Gefährdeten selbst schwache Punkte enthalten waren, die es eben erst möglich machten, dafs eine an sich belanglose Erschütterung sogleich den ganzen Bau in's Wanken zu bringen vermochte. Ein solches Symptom gewaltsam unterdrücken zu wollen, wäre daher völlig verfehlt. Es bleibt nichts übrig, als das Uebel, dem man begegnen möchte, an der Wurzel zu fassen, mit allen Kräften auf die innere Vervollkommnung dessen, was man erhalten möchte, und auf die Ausscheidung dessen, was einmal hinfällig geworden ist, hinzuarbeiten. Das wahrhaft Werthvolle, — davon darf man sich überzeugt halten, — wird niemals dem unbesonnenen Spiele der Ironisirung einfach zum Opfer fallen; auch dann nicht, wenn diese die ernste Arbeit der Wissenschaft für ihre Zwecke auszubeuten und umzumodeln versucht. Nur da wird sie Erfolg haben, wo es wirklich etwas der Kritik Zugängliches und Bedürftiges giebt. Und in solchem Falle liegt denn freilich die Gefahr nahe, dafs mit dem kritisch Vernichteten zugleich auch das Werthvolle, das sich historisch allzu eng damit verbunden hat, für eine Zeit in Mifscredit geräth, sich nicht zu halten vermag. Eben darum aber wird es doppelt zur Pflicht, dieses Werthvolle überall zu reinigen und frei zu erhalten von minderwerthigem Beiwerk, insbesondere solchem, das dazu verführt, von der grofsen Masse mehr und mehr als Hauptsache, als das eigentliche Wesen jenes Werthvollen angesehen zu werden.

Wenn wir hier überall für unbedingte Freiheit der Culturentfaltung eintreten, so soll damit doch keineswegs der Emancipation alles dessen, was unter diesem Namen im allgemeinen Culturleben sich durchsetzen möchte, das Wort geredet sein. Auch hier suchen wir die Freiheit keineswegs in gesetzloser Willkür oder in der blinden Weiterführung der einmal zu Tage getretenen Entwickelungstendenzen und Traditionen. Vielmehr würden wir als diejenige Freiheit, die es zu schützen und zu fördern gilt, nur jene überall von uns erstrebte idealische anerkennen, die sich auf wahrhaft grofse Ziele und Aufgaben richtet, welche solches Aufwandes auch werth sind. Mit den obersten Zwecken und Aufgaben der Menschheit mufs alle Culturarbeit die Fühlung bewahren, wenn sie nicht auf Abwege gerathen, in unfruchtbare Vielgeschäftigkeit sich verlieren soll. Zu diesem Behufe aber würde das Culturleben in ganz anderem Maafse, als es bis jetzt geschieht, zur Angelegenheit des Gemeinbewufstseins werden müssen, sowie des nationalen Lebens, das diesem nun einmal zur natürlichen Grundlage dient. Wo das erreicht wäre, wo der Gang des Culturfortschrittes durch die allumfassende Selbstbesinnung dieses Gemeinbewufstseins seine Richtung empfinge, da würde von selbst auch jene unselige Ueberlastung unseres Gesammtlebens mit vermeintlichen Culturbedürfnissen ein Ende nehmen, die in Wahrheit gar keine menschlichen Bedürfnisse, vielmehr nur traditionell uns angezüchtet sind, und deren Unzweckmäfsigkeit und Lästigkeit im Grunde ein jeder empfindet, ohne sich doch aus ihrem Banne befreien zu können. Wieviel werthvolle Arbeitskraft wird nicht beständig auf die Herstellung solch nutzloser Culturartikel und Luxusgegenstände verschwendet, — nicht etwa, weil jemand wirklich von ihrem Werthe überzeugt wäre, sondern nur, weil der betreffende Industriezweig nun einmal sich entwickelt hat, weil damit Geld zu verdienen ist, und vor allem, weil in dem einmal zur Mode Gewordenen Niemand gern hinter den Anderen zurückstehen mag.

Selbstverständlich kann es nicht die Aufgabe des Staates sein, etwa auf dem Wege der Gesetzgebung auf diesem Ge-

biete alles Einzelne zu regeln, der Cultur die rechten Bahnen zu weisen. Nur durch Hebung der allgemeinen Bildung und schärfere Concentrirung derselben auf die grofsen Interessen des Lebens wird hier der erstrebte Erfolg in allmählicher, stiller Arbeit zu erreichen sein. Und hierauf allein vermag die Fürsorge des Staates in diesem Punkte erfolgreich sich zu erstrecken.

2. Capitel.

Zur Organisation des Culturlebens.

A. Culturleben und Bildungswesen.

Für die Bestimmung der obersten Ziele der Bildung hatten sich uns bereits gewisse allgemeine Richtlinien ergeben.[1]) Der eigentliche Gehalt der Bildung konnte nur in den Schätzen des nationalen Lebens gesucht werden, während die Güter des Culturlebens überall nur als Mittel zum Zweck in Frage kommen und auch nur als solche bei der Bildungsmittheilung Verwendung finden konnten. Danach bestimmte sich zugleich die Abgrenzung des auf diesem Gebiete mitzutheilenden Materials im Verhältnifs zu der Gesammtheit des humanistischen Bildungsmaterials, das, wie wir forderten, im Bildungsprogramm der Schule durchaus den Vorrang haben sollte.

Was weiterhin die Art der Inscenirung des Unterrichtes in den Realfächern anlangt, so würde es von unserem allgemeinen Standpunkte aus sich empfehlen, eine gründliche culturgeschichtliche Orientirung in den Mittelpunkt dieses Gesammtgebietes zu stellen. Nur freilich dürfte diese nicht in eine blose Zusammentragung von „interessanten" Einzelthatsachen ausarten, insbesondere aus dem Leben der Völkerschaften früherer, entlegener Zeitalter und niederer Culturstufen, wie es in den

[1]) Vgl. oben S. 312ff.

herkömmlichen Darstellungen culturgeschichtlichen Charakters meist üblich ist. Eine derartige Ausstattung des Zöglings würde nur verwirrend und erdrückend wirken können, anstatt ihm wirkliche Förderung zu bringen. Vielmehr würde dabei vor Allem die geschichtliche Entwickelung gerade unseres modernen Culturlebens mit seinen Interessen und Bestrebungen zu behandeln sein, sowie der Zusammenhang mit dem politisch nationalen und wirthschaftlichen Leben der Völker. Es soll auf diesem Wege schon der Jugend ein Einblick ermöglicht werden in den Gesammtzusammenhang und die Bedeutsamkeit der Schöpfungen unserer Culturarbeit, — nicht etwa blos als staunenerregender Meisterstücke der Erfindungskunst und Energieentfaltung, sondern als Bethätigungsweisen eines höheren Gesammtlebens, das noch einer geradezu unbegrenzten Entfaltung fähig ist und den Zwecken des persönlichen, wie des nationalen Lebens willkommenste Perspectiven stetiger Erweiterung und Bereicherung eröffnet.

Durch solche Einführung in unser Culturleben würde denn auch leicht erreichbar werden, was im ethischen Interesse dringend gefordert werden mufs: eine auf wirklicher Einsicht in die Bedeutsamkeit einer jeden Berufsart begründete freie Berufswahl. Weitaus die meisten Berufsarten gehören ja der Sphäre des Culturlebens an, so dafs die einheitlich systematische Einführung in dieses Gebiet und dessen höhere Bedeutsamkeit im Gesammtleben der Menschheit dem Einzelnen eine geradezu unentbehrliche Grundlage sein mufs, wo es sich um Erwählung eines bestimmten Postens in diesem Getriebe zum dauernden Lebensberuf der Persönlichkeit handelt. — Und nicht nur die Wahl selbst würde dadurch allererst zu einer im höheren Sinne freien gestaltet werden: auch die spätere Ausübung des Berufes wird naturgemäfs eine ganz andere, weitsichtigere, grofszügigere sein können, wenn sie durch solch' einen umfassenden Einblick in das Gesammtgefüge unserer Culturbestrebungen und aller Einzelarbeit orientirt ist, und nicht nur abenteuernde Unternehmungslust oder gar blose Gewinnsucht bei der Berufsausübung die Führung hat. Solche Berufsvorbereitung würde

eine ungleich besser begründete ethische Berechtigung haben und zuletzt auch praktisch die Berufsübung in unvergleichlich höherem Sinne zu fördern geeignet sein, als die früher bereits von uns für den allgemeinen Schulbetrieb zurückgewiesene Ausstattung des Zöglings mit allen nur irgend erdenklichen Fachkenntnissen, die er später vielleicht einmal brauchen könne.[1]) Von diesen gehört überall nur das prinzipiell Bedeutsame, unsere Erkenntnifskraft Erweiternde und Bereichernde zu jener allgemein menschlichen Bildung, die doch allein den Inhalt abgeben kann für das Lehrprogramm der Schule.

Zu jenen nothwendig allgemein interessirenden und principiell bedeutsamen Gegenständen des Culturlebens möchten wir dagegen noch zwei Gebiete gezählt wissen, welche im heutigen Schulbetriebe so gut wie völlig fehlen: eine zweckmäfsige Einführung in die wichtigsten Grundsätze und Erfahrungen der allgemeinen Gesundheitspflege, sowie anderseits eine historische Uebersicht über die Zusammenhänge und die allgemeine Organisation des öffentlichen Wirthschaftslebens, also die Grundbegriffe der Nationalökonomie, eine Forderung, die im Wesentlichen freilich schon in der allgemeineren, die wir in Betreff des Culturlebens überhaupt aufstellten, enthalten ist und kaum noch einer besonderen Begründung für uns bedarf. Beides würden wir in der That für unerläfslich halten im Interesse der Erhaltung und Förderung unserer sittlichen Freiheit. Der Schule aber bereits, und nicht erst späterer gelegentlicher Selbstorientirung, möchten wir diese Gegenstände überwiesen wissen, damit sie von vornherein der Jugend mit dem Charakter des Selbstverständlichen sich einprägen, zu dessen praktischer Durchführung es später nicht erst einer einschneidenden Aenderung der ganzen Lebensweise und mühsamer Umgewöhnung bedarf.

Auf weitere Einzelheiten des Schulbetriebes hier einzugehen, die Gegenstände näher zu bestimmen, die in das Programm der realistischen Bildung aufzunehmen wären, würde uns über den

---

[1]) Vgl. oben S. 322, 332f.

Rahmen der Ethik hinausführen und mag füglich der Pädagogik überlassen bleiben.

Nur Ein Punkt mag hier noch berührt werden, der uns auf früher bereits zur Sprache Gebrachtes noch einmal zurückführt. Als idealer Abschlufs unseres gesammten geistigen Culturlebens hatte sich uns das Suchen nach einer einheitlichen, allumfassenden Weltanschauung oder die Philosophie dargestellt.[1]) Soll nun ein solches Suchen des Einzelnen nicht ganz nur dem Zufall und damit tausendfältigen vergeblichen Abmühungen und leicht zu ersparenden Irrungen preisgegeben sein, so mufs es bereits im Plane der allgemeinen Bildung, wie sie vornehmlich die Schule mittheilen will, eine Stätte haben, hier seine erste Orientirung, sowie die Grundlagen erfolgreicher Befriedigung durch zweckmäfsige Selbstdisciplinirung empfangen haben. Vor Allem aber würde die freiere Fortführung der dort vorbereiteten Bildungsarbeit in den öffentlichen Vorlesungen der Hochschule oder in Form von volksthümlichen Vortragscyclen, wie wir sie früher gefordert[2]), gerade für dieses Schlufsglied der Bildung eine wesentliche Hülfe sein können. Sie würde sich hier zugleich mit dem anderen grofsen Hauptgegenstande der Philosophie, dem Streben nach praktisch ethischer Lebensauffassung in Verbindung bringen lassen. So würden zuletzt die auf dem Boden des individuellen, wie des nationalen Lebens gefundenen höchsten Lebensideale mit dem Ertrage der obersten Bestrebungen auf dem Gebiete des geistigen Culturlebens in einer obersten umfassenden Einheit sich zusammenschliefsen und damit allem Einzelwollen von einem höheren Standorte aus immer neue und weitere Perspectiven eröffnet werden.

B. Sociale Organisation der Culturarbeit.

Auch hier, wie vorher in Betreff der Berücksichtigung des Culturlebens im allgemeinen Bildungswesen, dürfen wir uns auf

[1]) Vgl. oben S. 358 ff.
[2]) Vgl. S. 332 ff.

kurze Andeutungen beschränken, sofern wir bereits bei der Erörterung der socialen Organisation des nationalen Lebens im Staate vielfach Gelegenheit gefunden, auch das Culturleben zugleich mit zu berücksichtigen. Die Fragen der Vertheilung und Vererbung des Besitzes, sowie der Organisation des Berufslebens führten uns wiederholt schon mitten hinein in die Probleme der Organisation der Culturarbeit. Nur an einigen Punkten werden wir noch Ergänzungen hinzuzufügen haben.

Principiell würde vor Allem zu fordern sein, dafs durch die Organisation der Culturarbeit dafür gesorgt werde, dafs ein so bedeutsames Förderungsmittel der allgemeinen Freiheit, wie es sich in der Entwickelung des Culturlebens darbietet, nicht der blosen Privatunternehmungslust überlassen bleibt, sondern, als Angelegenheit der Allgemeinheit, auch in entsprechend grofszügigem Geiste und mit angemessenen Mitteln betrieben wird. Mag die Emancipation des Privatinteresses und des Speculantenthums auch noch so oft im Einzelnen zu Entdeckungen und Erfindungen angespornt haben, die der Menschheit sonst vielleicht verloren geblieben oder doch viel später erst zu Theil geworden wären: sicher ist, dafs mindestens ebenso oft gerade die sich vordrängende Eigensucht und Ausbeutungslust die Menschheit um den eigentlichen Segen der so errungenen Culturgüter betrogen hat, — noch ganz abgesehen von den sonstigen Schädigungen, welche die Entfesselung des brutalen Egoismus überall im Gefolge hat.

Von diesem Standpunkte aus können wir es, um nur Ein Beispiel statt vieler zu nennen, nicht gut heifsen, wenn der moderne Staat mit der Verleihung eines „Patent"-Rechtes für nützliche Erfindungen diesem Privat-Egoismus geradezu gesetzliche Unterstützung verleiht. Man sollte meinen, dafs derjenige, dem es in Wahrheit um den Culturfortschritt zu thun wäre, nichts lebhafter wünschen müfste, als dafs solch' eine neue Errungenschaft so bald als möglich und so unbehindert, als es nur irgend sein kann, auch der ganzen Menschheit zugänglich gemacht werde. Hier aber wird eine Sinnesart vorausgesetzt und durch Gesetzeskraft noch unterstützt, welche in erster Linie

nur auf die eigene Bereicherung bedacht ist und um ihretwillen sich nicht scheut, den Nutzen, den die Menschheit von der Erfindung etwa haben könnte, erheblich hintanzuhalten, ja darüber hinaus auch noch alle Anderen, vielleicht weniger egoistisch Gesinnten hindern möchte, mit etwaigen ähnlichen Erfindungen überhaupt noch an die Oeffentlichkeit zu treten, sie der Allgemeinheit nutzbar zu machen.

Wollte man hier entgegnen, die menschliche Natur sei nun einmal so geartet, dafs sie solch' eines auf den Egoismus angelegten Anreizes bedürfe, um sich unter Anspannung aller Kräfte zu ihren höchsten Leistungen emporzuraffen, so würde dem zunächst entgegenzuhalten sein, dafs man es mit anderen, höherwerthigen Anreizungsmitteln eben noch nicht viel versucht hat, und anderseits, dafs man gerade durch die gesetzgeberische Anknüpfung an solche niederen Instincte diese mittelbar immer noch mehr verfestigt, immer mehr einem Jeden als natürlich und berechtigt erscheinen läfst. Zudem aber liefse sich auch das hier ausgespielte egoistische Interesse, wenn man einmal überzeugt ist, es im Interesse des Culturfortschrittes nicht entbehren zu können, immer noch in einer Weise befriedigen, die wenigstens nicht die gleichzeitige Vorenthaltung des Nutzens dieses Culturfortschrittes für alle Anderen im Gefolge hätte. Mag man immer eine angemessene Belohnung aussetzen für jede bedeutsamere Erfindung, um in weitesten Kreisen Lust und Kraft anzuspornen, sich mit solchen Dingen ernsthafter zu befassen. Aber diese Belohnung müfste streng abgelöst werden von jedem Interesse an gewinnsüchtiger Ausbeutung der Erfindung auf Kosten derer, denen sie doch zu Gute kommen soll. Auf keinen Fall würde sie in einem Gewinnantheil an einem zu diesem Zwecke eigens möglichst einträglich gestalteten Vertriebe des betreffenden Gegenstandes bestehen dürfen.

Wir fanden in einem anderen Zusammenhange[1]) bereits, dafs es ebenso vergeblich, wie auch im Interesse der allgemeinen

[1]) Vgl. oben S. 280 ff.

Culturentwickelung unzweckmäfsig sein würde, auf gesetzgeberischem Wege etwa der Umwandlung entgegentreten zu wollen, die sich auf allen Gebieten in der Richtung zum Grofsbetriebe hin vollzieht. Nur mufsten wir auch hier die Forderung stellen, dafs diese Entwickelung nicht einen Weg nehme, auf welchem sie mit Nothwendigkeit einer stetigen Steigerung des Egoismus und der Gewinnsucht eines speculirenden Unternehmerthums in die Hände arbeiten würde. Von hier aus kommen wir auf die Forderung der Aufhebung des Vererbungsrechtes zurück, die sich bereits vorher uns als nothwendige Consequenz des Freiheitsprincips dargeboten.[1]) Es hatte sich in diesem Zusammenhange der Gedanke ergeben, dafs der Grofsbetrieb selbst Eigenthum der Gemeinschaft sein und stets bleiben sollte, dem Einzelnen nur zur Leitung und Förderung auf gewisse Zeit überwiesen, doch so, dafs jede Einmengung der Gewinnsucht dabei völlig ausgeschaltet bliebe. — Auf solche Weise würde in der That für alle Theile am besten gesorgt sein. Der Leiter des Betriebes wäre nirgend auf seine eigenen, naturgemäfs vielfach unzulänglichen Mittel beschränkt, wo er eine zweckmäfsige Vergröfserung oder Verbesserung vornehmen möchte. Ueberall würden ihm erforderlichenfalls die Mittel der Gemeinschaft zu Gebote stehen und eine nahezu unbegrenzte Erweiterung seiner Wirkungssphäre ermöglichen. Er bliebe überdies vor jeder übermächtigen Concurrenz geschützt, die ihn als blosen Privatunternehmer jederzeit, auch ohne eigenes Verschulden, zu Grunde richten könnte. So ist seiner Begabung und Bethätigungsfähigkeit das Feld in jeder Weise frei gegeben; und doch ist anderseits zugleich das Interesse des Betriebes selbst, als eines der Allgemeinheit dienenden Unternehmens, auf's Beste gewahrt. Denn nunmehr wird in das Ganze der Unternehmungen überall Einheit und organischer Zusammenhang gebracht werden können, und damit zugleich eine unvergleichlich fruchtbarere Entfaltung und Förderung alles Einzelnen durch zweckmäfsiges Zusammenwirken, durch das sich unterstützende Ineinandergreifen aller Einzelbetriebe, möglich werden.

---

[1]) Vgl. oben S. 272ff.

Dennoch bleiben hier freilich eine Reihe von Fragen. Zuerst: soll aller Privatbetrieb, alle sich ganz auf sich selbst stellende Privatunternehmung aufhören? oder soll das Gesagte nur von dem Grofsbetriebe gelten? und wo würden dann die Grenzen liegen, welche diesem Begriffe zu setzen wären? — Und weiter: soll der Staat es sein, der jene erwünschte Oberleitung der gesammten Culturarbeit des Volkes unmittelbar in die Hand zu nehmen hätte? oder sollen gröfsere Gemeinschaften anderer Art diese Rolle übernehmen? — Endlich: wie weit sollen sich die Rechte dieser centralen Oberleitung gegenüber den von ihr eingesetzten obersten Betriebsleitern erstrecken? soll es sich dabei etwa um eine bis in's Einzelne gehende Einmischung und gleichsam Bevormundung handeln? oder soll vielmehr nur eine gewisse Aufsicht geübt, im Uebrigen aber den Intentionen und Eigenbestrebungen des Leiters völlig freie Hand gelassen werden?

Was zunächst den erstgenannten Punkt angeht, so steht ja für uns nicht eigentlich die Aufhebung des Privatbetriebes in Frage. Nur sollte dieser nicht den Charakter eines dauernden, vererbbaren Privateigenthums annehmen, sondern rechtlich immer das Eigenthum der Gesammtheit bleiben, die ihn dem Einzelnen nur auf einen gewissen Zeitraum überläfst, zur übrigens selbständigen Verwaltung anvertraut. Es versteht sich dabei ja von selbst, dafs sie ein Interesse daran hat, der eigenen Initiative des so von ihr eingesetzten Sachwalters möglichst viel in die Hände zu geben, nicht durch bureaukratische Eingriffsgelüste seine Thatkraft und Unternehmungslust zu lähmen, ihn zum blosen willenlosen Vollstrecker ihm aufgetragener Einzelverfügungen zu erniedrigen. Und gerade, je kleiner, je weniger für das Ganze unmittelbar bedeutsam ein Betrieb ist, umso mehr wird der Leiter desselben auf sich selbst gestellt bleiben dürfen und wird der Charakter des Privatbetriebes im Wesentlichen beibehalten werden können. Aber auch im Grofsbetriebe würde die Organisation sich vielmehr darauf zu erstrecken haben, dem eingesetzten Leiter durch die Erschliefsung eines möglichst intensiven, organisch ausgebauten Zusammenhanges mit dem

Ganzen immer neue, gröſsere Bethätigungssphären zu eröffnen, zu immer gröſseren und umfassenderen Leistungen ihn zu befähigen, als ihm das freie Verfügungsrecht aus der Hand zu nehmen oder auch nur zu verkümmern. Nur dafür soll durch die Gemeinschaftsorganisation gesorgt werden, daſs überall der rechte Mann an den rechten Platz gelangt, und nirgend ein Culturposten, an dessen sachkundiger Ausfüllung die Gesammtheit lebhaft interessirt ist, einem Unfähigen in die Hände geräth oder gar zum Spielwerk eines unsoliden Speculantenthums gemacht wird. — So bedarf es denn für unseren Zweck auch keiner genaueren Grenzbestimmung zwischen Groſs- und Kleinbetrieb. Beide würden principiell gleich zu behandeln sein, und nur darin würde eine gewisse Gebundenheit, eine engere Verflochtenheit des Groſsbetriebes in die Fäden der Gemeinschaftsorganisation sich bekunden, daſs dieser mit den obersten Zielen und Bestrebungen des Ganzen wesentlich zahlreichere Berührungspunkte hat, ihnen näher steht und daher in seiner ganzen Anlage und seinem Ineinandergreifen mit anderen Betrieben durchgreifender und unmittelbarer von den Ideen des Ganzen sein Gepräge empfangen muſs, als der kleinere Einzelbetrieb. So würde das Interesse des Culturfortschritts auf's Wirksamste in Zusammenhang gebracht sein mit dem höchsten Freiheitsinteresse des Einzelnen, wie es uns überall als oberstes ethisches Ideal erschienen war, und wie wir es im tiefsten, eigensten Wollen eines Jeden begründet fanden.

Wie aber soll nun die hier überall geforderte Gemeinschaftsorganisation gestaltet sein? und soll der politische Staat und seine Regierung zugleich die Oberleitung des Ganzen auch auf diesem Gebiete in die Hand nehmen? — Wir könnten dieses Problem an sich als ein ethisch gleichgültiges recht wohl beiseite stellen, es dem praktischen Organisationstalent des Politikers und Volkswirthschaftlers überlassen, wenn nicht thatsächlich immer die Gefahr bestünde, daſs durch eine fehlgreifende Organisation mittelbar doch auch ethische Interessen berührt würden. Das Problem complicirt sich aber für uns noch dadurch, daſs der empirische Staat, wie er in historischer Wirklichkeit allein gegeben ist,

nicht ohne Weiteres in Allem für den Idealstaat genommen werden kann, den die Ethik fordern möchte. Im Hinblick auf ersteren versteht es sich nahezu von selbst, dafs wir nicht sehr geneigt sein werden, ihm die gesammte Oberleitung aller Betriebsstätten der Culturarbeit in die Hände zu legen. In ihm ist trotz allen Constitutionalismus doch noch zu wenig die wünschenswerthe Fühlung hergestellt zwischen dem Regierungsmechanismus und dem im Volke lebendigen Bewufstsein von dem der Gesammtheit Nützlichen und Zuträglichen, obschon bei den Regierenden selbstverständlich im Grofsen und Ganzen der ernsthafte Wille vorausgesetzt werden darf, dieses der Gesammtheit Nützliche überall zur obersten Richtschnur ihrer Maafsnahmen zu wählen. Wir können die Ursachen dieses Mangels an gegenseitiger Fühlung hier aufser Betracht lassen. Es genügt, auf die Erfahrung hinzuweisen, dafs auf den Gebieten, die thatsächlich bereits in den Staatsbetrieb übergegangen sind, die allgemeine Werthschätzung der dadurch erreichten Vortheile beständig in fatalster Weise durchkreuzt wird durch die Unzufriedenheit, welche zahlreiche Einzelmaafsnahmen der Regierung immer wieder hervorrufen, ohne dafs nun dem Publicum die Möglichkeit zu entsprechender Gegenwirkung gegeben wäre. — Das würde zweifellos anders sein in unserem Idealstaate, in dem ja der Einsicht und Bildung in ganz anderem Maafse Antheil an der Regierung gesichert sein sollte, als es bei dem jetzt die Volksvertretung beherrschenden Grundsatz der Gleichberechtigung Aller je zu erwarten ist. Allein auch so bleibt doch immer noch mehr als fraglich, ob dem hier erstrebten obersten Zwecke wirklich am Besten gedient wäre, wenn der Staat selbst die geforderte gesammte Oberleitung in die Hand nehmen wollte. Wenn wir von dem Vortheil einheitlich zielbewufster Leitung einmal absehen, sofern dieser ja durch jede andere Organisation gleichfalls erreichbar wäre, so spricht eigentlich Alles gegen solche Hereinziehung der obersten Staatsgewalt in die inneren Angelegenheiten der Culturentwickelung. Zunächst würde sie eine allzu starke Ueberlastung der Regierenden mit umfassendsten Fachkenntnissen aus allen möglichen Einzelgebieten noth-

wendig machen, wie wir sie im Interesse der anderen, sicher nicht minder bedeutsamen Aufgaben der Regierung nicht wünschen können. Ueberdies aber sollte nach Möglichkeit die Versuchung ausgeschaltet werden, die wirthschaftlich culturellen Verhältnisse und die hier etwa sich bietenden augenblicklichen Vortheile für national-egoistische Zwecke der Politik zu mifsbrauchen. Auch diese Art moderner Kriegführung, mit Kampfzöllen und entsprechenden Repressalien, wird ja nicht zu entbehren sein, solange die führenden Nationen in der alten gegenseitigen Isolirung beharren, und eine jede nur engherzig auf ihren eigenen nächstliegenden Vortheil Bedacht nimmt. Wo aber die Nationalstaaten sich zu dem entwickelt haben, was sie zu sein befähigt wären, da würde es dieser unblutigen Gewaltanwendung gerade so wenig bedürfen, wie der blutigen des offenen Krieges.

Nicht also eine actuelle Oberleitung, nur eine Ober**aufsicht** über das gesammte Gebiet des Culturlebens würde dem Staate, als politisch nationaler Organisation der Gesammtheit, zuzusprechen sein. Diese aber **mufs** ihm in der That auch zuerkannt werden, da sonst eine doppelte Spitze im nationalen Gesammtkörper entstünde, und damit auch die Einheit in der Leitung der Politik gefährdet sein würde. Diese Aufsicht jedoch müfste sich auf die Aufrechterhaltung und Durchführung einer allgemein gesetzlichen Ordnung in aller Entwickelung des Culturlebens im Wesentlichen beschränken und nur insoweit einmal darüber hinausgreifen, als die politische Constellation etwa bestimmte Directiven für die Leitung des wirthschaftlich culturellen Gesammtgetriebes im Staate nothwendig macht.

Ebenso, wie bei der staatlichen Oberleitung das Interesse des Culturlebens leicht zu kurz kommen könnte, würde übrigens auch das politische Interesse des Staates selbst dabei gefährdet erscheinen. Das politische Leben des Volkes sollte nach Möglichkeit frei erhalten werden von der Sorge für die Einzelbestrebungen des Culturlebens, wenn auch naturgemäfs eine gewisse Fühlung mit den Strömungen und Bedürfnissen dieses letzteren immer gewahrt bleiben mufs. Der Vorrang der grofsen Angelegenheiten des historisch nationalen Lebens gegenüber allen Cultur-

bestrebungen, die doch immer nur als Mittel zum Zweck für uns in Frage kommen konnten, darf niemals aufgegeben werden, wenn von wirklich freier, weitblickender Führung der nationalen Politik die Rede sein soll.

Endlich aber würde durch die Hereinziehung des Staates in das innere Gefüge der Bethätigungen des Culturlebens auch die Freiheit des Einzelnen leicht allzu sehr eingeschränkt werden. Der Staat ist nun einmal dem Einzelnen gegenüber immer in gewissem Sinne eine autoritative Gewalt und mufs das auch sein, um seiner Aufgabe voll gerecht werden zu können. Eine solche Gewalt aber ist wenig dazu geeignet, die Oberleitung eines Betriebes in die Hand zu nehmen, bei dem gerade Alles auf die Selbständigkeit des Einzelnen ankommt, der eigenen Initiative der Persönlichkeit freies Feld bleiben soll. Der Staat kann nur „Beamte“ brauchen, zuverlässige Vollstrecker seines autoritativ geltend gemachten Willens. Hier aber forderten wir vor Allem ein Handeln nach eigener Einsicht und auf eigene Verantwortung hin, und zwar nicht nur im Interesse der Freiheit des Einzelnen, sondern gerade auch der freiesten Entfaltung des Culturlebens. Nur wo der Persönlichkeit volle Selbständigkeit bleibt, kann ihre höchste Kraft sich entwickeln und bethätigen. Je weniger ihr überlassen bleibt, um so weniger wird gerade das Beste, Bedeutsamste im Menschen zur Geltung gelangen, für die Gesammtheit nutzbar gemacht werden können. Der Staat, in dem der Einzelne aufhörte, sein Thun und Handeln zu oberst überall nach frei erwählten eigenen Zwecken zu orientiren, wo er nur zum willenlosen Werkzeug oder Vollzugsorgan eines nicht von ihm ausgehenden, seiner Einsicht nicht erschlossenen übergeordneten Willens gemacht wäre, mag vielleicht als kunstvoller Automat die Bewunderung eines unbetheiligten Zuschauers erregen: für die in ihm Lebenden wäre er das Gegentheil von dem, was hier als Ideal gelten könnte. Er würde nicht mehr der Erweiterung der Wirkungssphäre der Persönlichkeit dienen, sondern geradezu das Ende aller Freiheit bedeuten.

Anderseits, wenn wir hier auch noch so bestimmt die Fern-

haltung des officiellen Staates von der actuellen Leitung der Bethätigungen des Culturlebens fordern müssen, so ist deſshalb doch nicht zu befürchten, daſs dann auch umgekehrt der Antheil der Interessen dieses Culturlebens an der Leitung des Staatsganzen nur ein ungenügender sein würde. Die Verfassung, die wir forderten,[1]) würde in der Volksvertretung immer genügenden Raum gewähren, diese Interessen mit dem erforderlichen Nachdruck geltend zu machen. Auch hier würden die Einsichtigsten, Erfahrensten, — im Allgemeinen also gerade die Leiter der gröſsten Betriebe, welche die Bedürfnisse und Lebensbedingungen des betreffenden Gebietes am vollkommensten zu überblicken im Stande sind, — den gröſsten Einfluſs haben und ihre Interessen um so leichter durchzusetzen im Stande sein, als ja durch die Gesammtorganisation die Ausschaltung jedes blos egoistischen, gewinnsüchtigen Motives von vorn herein gewährleistet sein sollte. — Und eben von hier aus rechtfertigt sich auch auf's Neue der Grundgedanke der von uns früher geforderten Staatsverfassung, wonach Bildung und Einsicht, die der Einzelne erreicht, zugleich den Maaſsstab geben sollten für den politischen Einfluſs, den dieser im Staate üben soll. Es ist nur billig und dem Interesse der Gesammtheit förderlich, wenn auf allen Bildungsgebieten, und so auch auf denen des Culturlebens, diejenigen den Hauptantheil an der Bestimmung des Ganges der Staatspolitik haben, welche durch umfassendste Erfahrung und Einsicht zu führender Stellung in ihrem Bethätigungsgebiete berufen sind.

Im Uebrigen wird das Culturleben im eigenen Interesse nach Organisationen suchen, welche es der Nothwendigkeit entheben, für alle Einzelaufgaben sogleich den Mechanismus der Volksvertretung und staatlichen Beschluſsfassung in Bewegung zu setzen. Und es wäre in der That nur zu wünschen, daſs solche Organisationen in gröſstem Stile und auf umfassendster Grundlage errichtet würden, um ihrer Aufgabe, der freiesten Entfaltung dieses Culturlebens, gerecht werden zu können. Dabei

---

[1]) Vgl. oben S. 225 ff.

wird es sich naturgemäfs empfehlen, bei aller Organisation des Culturlebens zunächst nur die eigene Nation in's Auge zu fassen, sich im Rahmen des politisch zur Einheit zusammengefafsten Gebietes zu halten, damit nicht die künstlich geschaffenen Verbände und Institutionen mit den natürlichen in Widerstreit treten und durch deren etwaige Collisionen sofort mit in Verwirrung gerathen. Erst zwischen den so gewonnenen Organisationscentren wird dann eine fruchtbare, über sie hinausgreifende internationale Organisation sich errichten lassen. — Auf praktische Einzelheiten der letzteren weiter einzugehen, würde den Rahmen der Ethik überschreiten. Nur das principiell Bedeutsame kann zur Sprache gebracht werden, das hier zu fordern wäre. Dahin aber würde vor Allem gehören, dafs jene gesuchte Organisation so gestaltet werde, dafs sie der wechselseitigen Verflechtung aller Fäden des Culturlebens Rechnung zu tragen vermag, dafs durch sie eine höhere Einheit geschaffen, ein einhelliges Zusammenwirken aller Einzelbestrebungen ermöglicht werde. — Mag also zunächst ein jeder Berufszweig zur Wahrnehmung seiner besonderen Fachinteressen sich zu einer Einzelkörperschaft zusammenschliefsen, so würden doch alle diese Körperschaften ihrerseits wieder zu einer umfassenderen Gemeinschaft sich vereinigen müssen, um hier über die möglichen Wege zweckmäfsigen Ineinandergreifens und Zusammenarbeitens berathen zu können und sich der weiteren Ziele und Aufgaben bewufst zu werden, wie sie aus dem so erleichterten Einblick in das Gesammtgetriebe etwa sich ergeben sollten. Auch die für eine erspriefsliche Leitung der Entwickelung des Culturlebens unerläfsliche Fühlung zwischen den Vertretern der Praxis und denen der theoretischen Wissenschaft würde vor dem Forum dieser obersten Instanz herzustellen sein.

Auch diese letztere selbst aber würde einer viel umfassenderen, zweckmäfsigeren Organisation bedürfen, als sie gegenwärtig erreicht ist. Auch sie leidet vielfach unter der allzu mangelhaften Fühlung mit der Praxis, so dafs Vieles, und gerade von dem Besten, was sie zu bieten meint, denen, für die es praktisch in erster Linie bestimmt ist, völlig verloren geht. Dieser Umstand weist darauf hin, wie wenig zweckmäfsig es ist,

die Organisation der eigentlichen wissenschaftlichen Forschung mit derjenigen, welche der belehrenden Mittheilung der Ergebnisse dieser Wissenschaft an das Publicum dient, allzu eng zu verschmelzen. Das Aufgabengebiet ist in beiden Fällen ein völlig verschiedenes. Die Wissenschaft als solche erfordert überall Einzelforschung und macht eine gewisse Einseitigkeit der Richtung des Interesses vielfach unvermeidlich. Für die Kenntnifsnahme und den praktischen Gebrauch der Wissenschaft aber sind diese Einzelforschungen relativ belanglos; hier bedarf es vielmehr der Erschliefsung eines möglichst umfassenden Ueberblicks und eines systematischen Aufbaues des Ganzen, wie es als Endergebnifs der Einzelforschungen vorliegt. Die Fähigkeit, beiden Aufgaben zu genügen aber wird nur in den seltensten Fällen in einer und derselben Persönlichkeit sich vereinigt finden; und so wird bei einer Organisation, die darauf keine Rücksicht nimmt, immer das eine oder das andere Erfordernifs zu kurz kommen.

Dem gleichen Interesse der Herstellung einer engeren Fühlung zwischen Theorie und Praxis zum Zwecke wechselseitiger intensiverer Befruchtung würde es dienen, wenn die Organisation des Wissenschaftsbetriebes auf diesem Gebiete in dem Sinne sich vollendete, dafs ein Jeder, der in die Arbeit an der Weiterführung der Wissenschaft eintritt, einen möglichst umfassenden Ueberblick über das gesammte Aufgabenfeld, wie es die Bedürfnisse der Praxis an die Wissenschaft heranbringen, zu gewinnen in Stand gesetzt wäre. Gewifs soll sich die Wissenschaft nicht darin erschöpfen, nur die aus der Praxis jeweilig erwachsenden Einzelaufgaben zu behandeln. Immer wird sie, darüber weit hinausgreifend, sich selbständige Ziele und Aufgaben setzen. Allein die vielfältige, durch actuelle Probleme intensiv gesteigerte Anregung von Seiten der Praxis wird doch nur geeignet sein, das Interesse an der Wissenschaft selbst zu beleben und diese vor Versteinerung zu bewahren. — Und in gleichem Sinne wäre zu wünschen, dafs man die Organisation des Wissenschaftsbetriebes nicht ausschliefslich dem Staate überwiese, sondern dafs sich das dabei in erster Linie interessirte Publicum, vor Allem die

Träger der praktischen Culturarbeit, nach Möglichkeit daran betheiligten. Denn der Staat als solcher ist immer nur mittelbar erst am Fortschritt der Wissenschaften interessirt, und überdies besitzt er keineswegs die wünschenswerthe Freiheit in der Bewilligung der erforderlichen Mittel, da er immer zugleich unzähligen anderweitigen Rücksichten und Bedürfnissen Rechnung zu tragen hat.

Wäre eine solche engere Fühlung mit der Praxis und den daher erwachsenden Aufgaben erreicht, und gelänge es der Organisation auf diesem Gebiete, den Gesammtbetrieb der geistigen Culturarbeit in einem einheitlichen Brennpunkte zu centralisiren, gleichsam ein Selbstbewufstsein dieses auf den mannigfachsten Einzelbethätigungen sich aufbauenden Organismus zu erzeugen, so würden alsbald auch die uns etwa noch fehlenden Wissenschaftsgebiete klar zutage treten müssen und auch die Art ihrer zweckmäfsigsten Einfügung in jenen Organismus sich von selbst ergeben.

Endlich würde zu fordern sein, dafs all' diese Organisationsbestrebungen auf dem Gebiete der Culturarbeit eine geeignete Ergänzung fänden durch die freiere Forschungs- und Aufklärungsarbeit, wie sie die Journalistik zu bieten vermag, — wobei wir, an früher bereits Berührtes[1]) anlehnend, freilich auch für diese selbst eine Organisation wünschen würden, welche ausschliefslich die durch Erfahrung und Fachkenntnisse dazu Berufenen an entscheidender Stelle zu Worte kommen liefse. — Hier wäre vor Allem die Arbeit der „Popularisirung" der Erträge der Wissenschaft zu leisten, mit welcher die eigentlichen Fachzeitschriften, so weit diese sie überhaupt sich zur Aufgabe stellen, immer nur vergeblich sich abmühen, da sie bei ihrer relativ geringen Verbreitung an das grofse Publicum gar nicht herangelangen. — Das Wort „Popularisirung der Wissenschaft" hat bei uns keinen sonderlich guten Klang. Es ist durch die Unarten des modernen Journalwesens, die voreilige Einmengung Unberufener und die auf die Sensationslust des Publicums

[1]) Vgl. oben S. 345 ff.

berechneten Grenzüberschreitungen in den herbeigezogenen Consequenzen, stark in Mifscredit gebracht. Allein das ändert nichts daran, dafs in Wahrheit dennoch ein unaufhebliches Ideal damit bezeichnet ist, dafs die Wissenschaften in der That nicht dazu bestimmt sind, bloser aristokratischer Sport einer Klasse von Liebhabern zu bleiben, sondern dafs sie geradezu nur Existenzberechtigung haben, sofern und soweit durch ihre Arbeit wirklich der Menschheit etwas geleistet wird. Soll dies aber geleistet werden, so mufs ihr Ertrag auch möglichst Allen zugänglich gemacht werden, wenn auch selbstverständlich in geeigneter Abstufung, je nach dem erreichten Bildungsgrade und Verständnifs des Einzelnen.

Freilich würde auch in diese Popularisirung der Wissenschaftsergebnisse vor Allem System zu bringen sein, wenn sie wirklich fördernd und aufklärend wirken soll, anstatt blos Staunen und voreilige Selbstzufriedenheit zu erregen. Gerade hier am meisten, wo die Wissenschaft sich an's grofse Publicum wendet, wird es unerläfslich, überall das Einzelne möglichst sichtbar an den letzten, obersten Sinn und Zweck aller Wissenschaft anzuknüpfen, den Gang der Gesammtentwickelung der Geistescultur mit den Bestrebungen und Interessen der Menschheit überhaupt in Verbindung zu bringen. In der Mitarbeit an dieser obersten Aufgabe sollten alle besten Kräfte unter den geistigen Führern les Gemeinbewufstseins der Menschheit sich zusammenfinden.

Schluss.

Wir haben die drei Sphären möglicher menschlicher Be thätigung durchwandert und damit das ganze Gebiet ethische Idealaufstellungen, soweit ihnen ein principielles Interesse zu kommt, erschöpft. Ueberall behielten wir dabei im Auge, daſ diese Bethätigungssphären all' ihre ethische Bedeutsamkeit aus schlieſslich darin enthalten, daſs sie sich der Persönlich keit als Feld immer umfassenderer Zwecke eines eigenen freien Wollens darstellen, nicht aber, oder doch nur mittelba erst, in dem, was objectiv dadurch etwa zu Stande kommt Staat, Kirche, nationales Leben und Culturarbeit sind uns nicht an sich schon Güter, um deren willen die Einzelwesen sich aller aus ihnen abgeleiteten „Pflichten" einfach zu unterwerfen hätten Sie sind Güter nur, sofern sie dem nach höchster Ausbreitung suchenden Bethätigungsdrange des freien Wollens der Persön lichkeit willkommenste Aufgabenfelder und reale Grundlagen bieten. — Wollte man sie anders fassen, so würden in der That manche der früher bereits berührten pessimistischen Einwände zu Recht bestehen. Man könnte alsdann die Vergänglichkeit alles Menschenwerkes, und wiederum die Vergänglichkeit und vielfache Eingeschränktheit der eigenen Persönlichkeit ent scheidend geltend machen, um jedem positiven, an Befriedigung glaubenden Wollen von vornherein alle Lebensluft abzuschneiden Und dann freilich bliebe eine asketische Weltentsagungs- und Weltfluchts-Moral der Weisheit letzter Schluſs. Allein eine

solche Moral beleidigt das hohe Werk der Schöpfung, wie es im Naturganzen und in der Menschenseele uns vor Augen steht. Wir vermögen doch Besseres und Höheres hier zu vollbringen, als in thatloser Resignation dem vermeintlichen Elend des Daseins nachzusinnen. Nur eben dem Thatlosen ist es mit Nothwendigkeit so elend. In Wahrheit aber ist es gerade so viel werth, als wir aus ihm zu machen im Stande sind, als wir es mit Ewigkeitsgehalt zu erfüllen vermögen. Diesen aber suchen wir nicht in dem da draufsen Erreichten und Geleisteten, sondern in dem in uns selbst Begründeten, in der Erarbeitung immer höherer Freiheit, immer höheren, göttlicheren Menschenthums, dem „alles Vergängliche“ in seinem Wirken und Schaffen nur noch „ein Gleichnifs“ ist, bedeutungsvoll nur durch das Idealische darin, die Bethätigung echtester, edelster Menschlichkeit. Freilich wird solch' höheres Menschenthum nicht erreicht werden, wenn wir nicht ernsthaft alle Kraft daransetzen wollten, unseren Ideen und Idealen in dieser Wirklichkeitswelt vollendetste Realisirung zu schaffen, uns mit voller, ungetheilter Liebe all' unseren Werken hinzugeben. Allein diese Liebe darf nirgend zur unfreien Leidenschaft werden, die sich blind in ihren Gegenstand verliert; sie würde sich sonst der Uebermacht widriger Schicksalsgewalten nicht erwehren können. Nur frei vermag sie ihre höchste Wirkungskraft zu entfalten, ihre volle Gröfse, ihr moralisches Uebergewicht siegreich zu behaupten. Nicht das Werk als das in der Aufsenwelt Geleistete, sondern als lebendige That der Persönlichkeit ist es, was unverlierbaren höheren Werth in sich selbst trägt. Hier allein suchen wir das Ethische, das Idealische, um dessen willen es sich lohnt, zu leben. — So gipfelt denn hier, wie überall, unsere Ethik in dem Worte Goethe's:

Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist nur die Persönlichkeit. —

Index.



Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

